18062

Revista de filosofie

DIN SUMAR

DUMITRU MATEI, Omagiu spiritului revoluționar
VASILE RUS, Orientări și perspective clare
EUGEN CIZEK, Despre filosofia istoriei în opera lui Vasile Pârvan
ANDREI MARGA, „Hermeneutica filosofică" și reabilitarea „filosofiei practice"
MIHAI MILCA, Praxis și istorie în concepția lui Antonio Labriola
Corespondență C. Rădulescu-Motru—Eugeniu Sperantia
ILIE PÎRVU, Opțiuni și orientări în filosofia contemporană
LUCIAN DRAGOMIRESCU, Deschideri la tema originilor artei
PETRU VAIDA, Scrieri inedite ale lui Nicolae Milescu Spătarul
GEORGETA FLOREA, Orientări și tendințe social-politice în principalele religii ale lumii contemporane
REPERE BIBLIOGRAFICE—VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

ianuarie — februarie
1983

EDITURA ACADEMIEI
R PUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE SI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDĂRIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.
Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import, Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, telex 11226 — rue 13 Décembre no 3, 70716 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8062

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

-- UCL. 2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXX Nr. 1 1983

U

2022

SUMAR

• DUMITRU MATEI, Omagiu spiritului revoluționar 5
• VASILE RUS, Orientări și prespective clare 8

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

• FL ORIN LUPESCU, Filosofie, realitate și poezie 15
• EU GEN CIZEK, Despre filosofia istoriei în opera lui Vasile Pârvan 18

CRONICA IDEILOR

• ANDREI MARGA, „Hermeneutica filosofică" și reabilitarea „filosofiei practice" . . . 24
• MIHAI MILCA, Praxis și istorie în concepția lui Antonio Labriola 32
• KIRÁLY ISTVÁN, Teme lukácsiene în „Istorie și conștiință de clasă" 40

PAGINI INEDITE

• Schimb de scrisori între C. Rădulescu-Motru și Eugeniu Sperantia 48

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

• Cicero despre îndatoriri 59

OPINII DESPRE CĂRȚI

• DAN OPRESCU, Universul ideilor ca principal teren al construcției filosofice 63
• ILIE PÂRVU, Opțiuni și orientări în filosofia contemporană 66
• LUCIAN DRAGOMIRESCU, Deschideri la tema originilor artei 69
• ION DUR, Hermeneutica unei sinteze filosofice 72

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

• GEORGETA FLOREA, Orientări și tendințe social-politice în principalele religii ale lumii contemporane 76

REPERE BIBLIOGRAFICE

• * * * *Adevăruri despre adevăr*. Coordonator : Petre Botezatu, Iași, 1981 (RODICA LEIȚOIU) ; **Cătălin Zamfir**, *Filosofia istoriei*, București, 1981 (ANDREI MARGA) ; **Rozsahegyi Edit**, *Elmélet és filozofia (Teorie și filosofie)*, Budapest, 1981 (ELENA GHEORGHE) ; **Franco Ferrarotti**, *Max Weber and Destiny of Reason*, 1982 (CĂTĂLIN MAMALI 81

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

• Centenarul nașterii lui Vasile Pârvan (*E. F.*) ; Un seminar al dialogului interdisciplinar : „Filosofie și știință" ANGELA BOTEZ ; Scurte note și informări 90

35022

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXX № 1 1983 г.

СОДЕРЖАНИЕ

• ДУМИТРУ МАТЕЙ, Чествование революционного духа 5
• ВАСИЛЕ РУС, Чёткость направлении и перспектив 8

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

• ФЛОРИН ЛУПЕСКУ, Философия, реальность и поэзия 15
• ЕУДЖЕН ЧИЗЕК, Вопросы философии истории в трудах Василе Пырвана 18

ХРОНИКА ИДЕЙ

• АНДРЕЙ МАРГА, «Философская герменевтика» и реабилитация «практической философии» 24
• МИХАЙ МИЛКА, Праксис и история в воззрении Антонио Лабриолы. . . 32
• КИРАЛИ ИШТВАН, Излюбленные темы Лукача в работе «История и классовое сознание» 40

НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ СТРАНИЦЫ

• Переписка между К. Рэдулеску-Мотру и Еуджению Сперантия 48

ИЗРЕЧЕНИЯ И АФОРИЗМЫ

• Цицерон об обязательствах 59

МНЕНИЯ О КНИГАХ

• ДАН ОПРЕСКУ, Сфера идей — основная почва философской конструкции 63
• ИЛИЕ ПЫРВУ, Основные направления в современной философии 66
• ЛУЧИАН ДРАГОМИРЕСКУ, Новый подход к вопросу о происхождении искусства 69
• ИОН ДУР, Герменевтика философского обобщения 72

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

• ДЖОРДЖЕТА ФЛОРЯ, Социально-политические направления и тенденции в основных религиях современного мира 76

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 81

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 90

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXX Nº 1 1983

SOMMAIRE

• DUMITRU MATEI, Hommage à l'esprit révolutionnaire 5
• VASILE RUS, Orientations et perspectives claires 8

NOTES PHILOSOPHIQUES

• FLORIN LUPESCU, Philosophie, réalité et poésie 15
• EUGEN CIZEK, Au sujet de la philosophie de l'histoire dans l'œuvre de Vasile Pârvan 18

LA CHRONIQUE DES IDÉES

• ANDREI MARGA, L'„Herméneutique de la philosophie" et la réhabilitation de la „philosophie pratique" 24
• MIHAI MILCA, Praxis et histoire dans la conception de Antonio Labriola 32
• KIRÁLY ISTVÁN, Thèmes de Lukács dans „Histoire et conscience de classe" . . . 40

PAGES INÉDITES

• Echange de lettres entre C. Rădulescu-Motru et Eugeniu Sperantia 48

• PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

• Cicéron au sujet des obligations morales 59

OPINIONS SUR LES LIVRES

• DAN OPRESCU, L'univers des idées comme principal terrain de la construction philosophique 63
• ILIE PÂRVU, Options et orientations dans la philosophie contemporaine 66
• LUCIAN DRAGOMIRESCU, Ouvertures sur le thème des origines de l'art 69
• ION DUR, Herméneutique d'une synthèse philosophique 72

RÉPONSES AUX QUESTIONS

• GEORGETA FLOREA, Orientations et tendances sociales-politiques dans les principales religions du monde contemporain 76

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 81

LA VIE SCIENTIFIQUE 90

Rev. philos., XXX, 1, p. 1–96, Bucarest, 1983

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXX No 1 1983

SOMMAIRE

• [illegible] . . . 5
• [illegible] . . . 8

NOTES PHILOSOPHIQUES

• [illegible] . . . 15
• [illegible] . . . 18

LA CHRONIQUE DES IDÉES

• [illegible] . . . 24
• [illegible] . . . 32
• [illegible] . . . 40

PAGES LIBRES

• [illegible] . . . 48

• PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

• [illegible] . . . 59

OPINIONS SUR LES LIVRES

• [illegible] . . . 63
• [illegible] . . . 66
• [illegible] . . . 69
• [illegible] . . . 72

RÉPONSES AUX QUESTIONS

• [illegible] . . . 78

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES . . . 81

LA VIE SCIENTIFIQUE . . . 90

Rev. philos., XXX, 1, p. 1–96, Bucarest, 1983

OMAGIU SPIRITULUI REVOLUȚIONAR

„Să subliniem permanent că umanismul nostru revoluționar, întreaga noastră societate pun pe primul plan omul, bunăstarea și fericirea lui, afirmarea personalității umane, realizarea condițiilor de manifestare și afirmare egală a fiecărui cetățean, fără deosebire de naționalitate".

Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 16—18 decembrie 1982*

Omagiind, la acest început de an, alături de întregul nostru popor, 50 de ani de activitate revoluționară și aniversarea zilei de naștere a Președintelui Republicii Socialiste România, secretarul general al Partidului Comunist Român, tovarășul Nicolae Ceaușescu, o stare de fapt ni se impune cu evidența marilor trăiri ale unei istorii zbuciumate : înalta sa personalitate întrupează și oglindește, în cuget și în faptă, filonul de aur al spiritului revoluționar care a animat de-a lungul veacurilor cele mai alese conștiințe ale fiilor acestui neam.

Istoria poporului nostru luminează o lungă și durabilă serie de înfăptuiri sub semnul aspirației sale spre libertate și independență națională, spre adevăr și dreptate socială. Dintotdeauna, în viziunea sa funciar umanistă, el și-a proiectat existența în orizonturi luminoase de viață, călăuzite de idealuri nutrite de-a lungul veacurilor de un fierbinte devotament și de o remarcabilă abnegație.

În anii construcției socialiste, în procesul marilor mutații revoluționare din existența și din conștiința societății românești contemporane, odată cu dezvoltarea intensă a economiei și culturii, au concrescut, într-o măsură fără precedent, interesul poporului nostru pentru cunoaștere și instruire, nevoia de lărgire a orizontului de înțelegere și de implicare în viața social-politică, participarea conștientă și responsabilă la dezvoltarea democrației socialiste românești. Este meritul deosebit al tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, acela de a fi restabilit — îndeosebi după Congresul al IX-lea —, pe un plan teoretic și practic superior relația dintre existență și conștiință, reașezînd în prim plan *funcțiile revoluționare ale conștiinței* în condițiile edificării multilaterale a societății socialiste. Este vorba, fără îndoială, de o mutație care s-a concretizat în descătușarea energiilor creatoare ale națiunii, în instituirea unui climat de prețuire și respect pentru creatorii din toate domeniile, în reconsiderarea în spirit consecvent revoluționar a rosturilor culturii în efortul de înălțare a civilizației socialiste. Sub exigența principiilor ideologice și politice care fertilizează această amplă deschidere, au fost înlăturate dogme cu urmări regretabile în planul relațiilor sociale, teze și concepte osificate, precepte și canoane care blocaseră mișcarea de idei în sfera teoriei

și practicii construcției socialiste. Astfel, în anii din urmă, au fost regîndite și re-elaborate, efectiv, o serie de teze care, mai ales în deceniile anterioare, au funcționat aproape exclusiv ca etichete. Nu le vom înșirui aici pe toate. Vom menționa doar redimensionarea noțiunii de *„spirit revoluționar"*, un concept cu largi implicații filosofice în cîmpul construcției teoretice și practice a socialismului.

Abordînd o gamă largă de probleme, intervenind creator în cele mai dificile sectoare ale gîndirii și practicii revoluționare, secretarul general al partidului nostru a instituit, efectiv, noi centre de perspectivă. Dar, toate acestea, pornind nu exclusiv de la ideologie și nici, exclusiv, de la datele experienței empirice. Mobilul l-a constituit și îl constituie, de fiecare dată, necesitatea acut resimțită de a propune soluții eficiente la impactul ideologiei cu practica efectivă a vieții sociale și spirituale și de a verifica în acest punct de întîlnire o soluție sau alta. Aici se originează însăși redimensionarea noțiunii de „spirit revoluționar", care implică în primul rînd respingerea credinței în soluții definitive, în canoane și în dogme. Așa cum sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, de la înalta tribună a recentei Conferințe Naționale a P.C.R., trebuie „să pornim cu hotărîre de la necesitatea înlăturării a tot ce este vechi, perimat și nu mai corespunde noii etape de dezvoltare, să facem drum noului, înlăturînd concepțiile dogmatice, ideile preconcepute, tezele care, așa cum se spune, și-au trăit traiul". Dezvoltarea societății socialiste este nemijlocit legată de existența unui larg cadru democratic, adecvat unei vieți politice libere și independente, dar și de buna lui funcționare, de continua perfecționare a formelor democratice de conducere a societății.

Întreg acest proces poartă însemnul unei suple și mature capacități de sinteză teoretică, lucidă și competentă, care ține în permanență seama de faptul că vizează și se aplică unei materii vii specifice, vieții sociale. În acest context, re-gîndirea noțiunii de „spirit revoluționar" se implică în chip dialectic în propria sa funcționalitate, în înțelesul că ceea ce astăzi este nou și înaintat, mîine poate deveni un obstacol, un element de stagnare, dacă nu chiar de regres. Este vorba, în consecință, de o suplețe a viziunii în formularea înțelesurilor acestui concept, dar și în modul de a-l aplica în practica revoluționară, suplețe și elasticitate fără de care organisme economice și social-politice gîndite eficient, inițiative științifice și instituții de coordonare socială nu ar putea fi ferite de procesele de sclerozare. Întreaga operă a secretarului general al partidului evidențiază cu deosebită claritate ideea necesității re-instituirii conceptului de spirit revoluționar în nesfîrșita varietate a perspectivelor sale.

Atunci cînd tovarășul Nicolae Ceaușescu leagă în chip indestructibil noțiunea de „spirit revoluționar" cu exigența unei „gîndiri revoluționare" este necesar să înțelegem că spiritul revoluționar trebuie să-și integreze și să păstreze ca element esențial *cunoașterea*, o cunoaștere obiectivă și științific fundamentată care nu se retrage din fața realității și nu-i eludează asperitățile și contradicțiile, o cunoaștere care nu pune etichete și nu dă verdicte. Numai în acest fel, construcții și anticipații de largă anvergură socială, cum sînt sistemul de instituții ale democrației socialiste, ale rentabilității și rentabilizării economiei, ale educației, învățămîntului și cercetării științifice își pot dezvălui valențele constructive și pot propulsa și accelera progresul social.

Astfel, în cîmpul propriu disciplinelor filosofice și umaniste, în ansamblul vieții noastre culturale, climatul spiritual înnoitor, puternic resimțit și în activitatea noastră, este și rămîne efectul firesc al înțelegerii suple și adecvate, mereu mai nuanțate, la nivelul ideologiei politice, a modului specific de evoluție și de acțiune a culturii spirituale în genere. Este semnificativ, în acest sens, să observăm că epoca tezismului, a ilustrativismului plat, redundant și steril a fost depășită. În configurația conștiinței filosofice au survenit mutații esențiale, cum ar fi, printre altele, părăsirea itinerariului tematic de conjunctură, a exercițiului facil, conceput adesea în sine și pentru sine, și angajarea fermă pe terenul problematizărilor filosofice de autentică adîncime.

În acest nou context spiritual și ideologic, încă de la prima sa întîlnire cu oamenii de știință și artă, în 1965, tovarășul Nicolae Ceaușescu a deschis lupta împotriva rutinei și dogmatismului în gîndire, împotriva prejudecăților și a tendințelor de a gîndi cu capete de împrumut, împotriva a tot ceea ce înseamnă închistare și îngustime de spirit, pentru un orizont larg de cunoaștere și gîndire. Este implicată aici necesitatea de a ține în permanență seama de ceea ce se petrece în zona confruntărilor ideologice contemporane, privind situația și destinul omului în sistemele contemporane de valori. În Expunerea la ședința activului central de partid și de stat din 3 august 1978, tovarășul Nicolae Ceaușescu atrăgea atenția asupra tendinței unor teoreticieni din Occident de a specula, din perspectivele idealismului filosofic, asupra așa-ziselor „structuri fixe și imuabile ale spiritului", în încercarea lor de a legitima ideea de apolitism și neangajare, de neutralism în relațiile dintre cultură și societate. „În lumea contemporană, ca dealtfel întotdeauna de-a lungul istoriei — sublinia secretarul general al partidului — există o intensă confruntare ideologică între forțele revoluționare și progresiste, pe de o parte, și clasele exploatatoare și cercurile reacționare, pe de altă parte, în legătură cu o serie de probleme fundamentale ale dezvoltării sociale, ale organizării societății, ale drepturilor și libertăților maselor, ale condiției umane, ale gîndirii filosofice și creației spirituale".

Din această perspectivă care conjugă înțelegerea profundă a contextului contemporan de idei cu situarea neabătută în peisajul spiritual românesc, tovarășul Nicolae Ceaușescu a manifestat o grijă deosebită și permanentă pentru valorificarea tezaurului nostru cultural. Secretarul general al partidului ne atrage atenția că „o analiză științifică, obiectivă, a moștenirii culturale cere disocierea clară a ceea ce a fost înaintat, valoros, a tot ce a exprimat necesitățile progresului social, de lucrările și ideile inspirate din ideologia claselor exploatatoare. De aceea, relevînd ceea ce este prețios în literatura trecutului, nu trebuie să trecem cu vederea lucrările cu tendințe retrograde, reflectînd concepții naționaliste, șovine sau, dimpotrivă, cosmopolite, contrare intereselor progresului patriei noastre, intereselor celor ce muncesc".

Iar în documentul programatic de excepțională importanță prezentat recentei Conferințe Naționale a partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia necesitatea ca „în întreaga activitate politico-educativă de formare a conștiinței noi să pornim de la principiile socialismului științific" care implică „o înțelegere aprofundată și lămurirea continuă a marilor

transformări din societate, a direcțiilor obiective ale dezvoltării, a legităților revoluției sociale, a cuceririlor științei și cunoașterii universale".

Toate acestea — într-o imagine desigur sumară — sînt principii menite să maturizeze viața noastră ideologică, activitatea în domeniul filosofiei, să stimuleze și să orienteze capacitatea noastră de interpretare filosofică a fenomenelor sociale, a stării și condiției umane contemporane, din perspectiva unui spirit revoluționar înnoitor. În spiritul lor profund, aceste teze și principii au un caracter prin excelență problematizator în sfera însăși a actului și a faptului filosofic, dar, deopotrivă, în sfera mai largă a culturii.

Dumitru Matei

ORIENTĂRI ȘI PERSPECTIVE CLARE

„Cu deplină încredere în capacitatea partidului nostru, a întregului popor, în forța indestructibilă a unității partidului și poporului, îmi exprim deplina convingere că hotărîrile pe care le vom adopta vor asigura ridicarea pe noi trepte de progres, pe culmi tot mai înalte de bunăstare și civilizație a națiunii noastre socialiste".

Nicolae Ceaușescu, *Raport prezentat la Conferința Națională a Partidului Comunist Român* din 16—17 decembrie 1982

Amplă și aprofundată analiză a stadiului actual al construcției socialiste, a modului în care se înfăptuiesc hotărîrile Congresului al XII-lea și prevederile Programului partidului și a direcțiilor de dezvoltare economico-socială a României în condițiile complexe ale lumii contemporane, Raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Conferința Națională a Partidului Comunist Român reprezintă o expresie strălucită a aplicării creatoare a concepției materialist-dialectice și istorice la condițiile concrete ale țării noastre, a caracterului științific, realist al politicii partidului, a gîndirii novatoare, profund revoluționare a secretarului general al partidului.

Luînd în dezbatere tezele, ideile și orientările de o înaltă valoare teoretică și practică cuprinse în Expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, *Cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la Plenara

lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982, și *Raportul cu privire la stadiul actual al edificării socialismului, la realizarea Planului național unic de dezvoltare economico-socială, la programele speciale și la măsurile pentru îndeplinirea cu succes a cincinalului, a hotărîrilor Congresului al XII-lea al partidului*, Conferința Națională le-a adoptat în unanimitate ca *documente programatice ale partidului și întregului popor*, ca parte componentă a Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare spre comunism.

Partidul, întregul nostru popor, dau o înaltă apreciere contribuției hotărîtoare, rolului determinant al tovarășului Nicolae Ceaușescu în elaborarea și înfăptuirea politicii interne și externe a partidului și statului, în soluționarea problemelor complexe ale dezvoltării economico-sociale a țării, în mobilizarea energiilor și forțelor creatoare ale societății, a tuturor resurselor de care dispune țara noastră pentru realizarea unei *noi calități a muncii și vieții poporului*. Înaltul său exemplu de muncă și de creație, de dinamism, pasiune și cutezanță revoluționară, fierbintele său patriotism însuflețesc pe toți comuniștii, întreaga națiune în eforturile consacrate înfloririi României socialiste, ridicării ei pe noi trepte de civilizație și progres.

În Raportul prezentat Conferinței Naționale, tovarășul Nicolae Ceaușescu reliefează, cu putere, în modul cel mai elocvent, prin forța faptelor, *bilanțul înfăptuirilor obținute de poporul nostru*, sub conducerea partidului, în sporirea potențialului economic și social al țării. În anii construcției socialiste, România a cunoscut o puternică dezvoltare, devenind o țară industrial-agrară cu o industrie puternică, modernă, cu o agricultură socialistă avansată. Este semnificativ de subliniat că în această perioadă producția industrială a crescut de circa 50 de ori, iar producția agricolă de 3,5 ori. Aceasta a asigurat creșterea venitului național de 15 ori, ceea ce a făcut posibilă realizarea unor programe de dezvoltare puternică a țării și, totodată, de ridicare a nivelului de trai al poporului. Fondurile fixe productive — componentă însemnată a avuției naționale — au fost în 1982 de peste 2000 miliarde lei, peste 80 la sută din acestea realizîndu-se în ultimii 15 ani. S-au dezvoltat puternic știința, învățămîntul, cultura — factori primordiali pentru progresul general al patriei. „Orice om de bună credință — arată secretarul general al partidului — poate constata, pe baza realităților, a faptelor, marile realizări ale poporului nostru în dezvoltarea sa economico-socială în anii socialismului. Toate aceste măreți realizări demonstrează forța și capacitatea clasei noastre muncitoare, a întregului popor, stăpîn pe destinele sale, de a asigura progresul continuu al patriei, făurirea în mod conștient a propriului viitor liber"[1]. În toată această perioadă, Partidul Comunist Român și-a îndeplinit cu cinste misiunea istorică de a organiza și conduce lupta poporului pe calea marilor transformări revoluționare, socialiste, succesele obținute demonstrînd cu puterea faptelor că prin întreaga sa activitate partidul nostru slujește fără preget interesele poporului, ale bunăstării și fericirii sale, ale independenței și suveranității, ale socialismului și păcii.

O semnificație deosebită pentru mersul înainte al societății noastre au orientările și măsurile propuse de secretarul general al partidului în

[1] Nicolae Ceausescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 16—18 decembrie 1982*, București, Edit. politică, 1982, p. 11.

direcția înfăptuirii obiectivului fundamental al cincinalului 1981—1985, stabilit de Congresul al XII-lea, privind *trecerea României la un nou stadiu de dezvoltare*, dobîndirea unei noi calități a muncii și a vieții în toate domeniile, asigurarea unui nou echilibru și dezvoltarea armonioasă a tuturor sectoarelor, creșterea nivelului de viață materială și spirituală a întregului popor. În anii 1983—1985 se va pune în continuare accentul pe dezvoltarea intensivă a tuturor ramurilor de activitate, prin ridicarea calității producției și creșterea eficienței economice, realizarea programelor speciale adoptate de Conferința Națională privind dezvoltarea mai rapidă a bazei energetice și de materii prime, punerea în producție a resurselor naturale de care dispune țara noastră, chiar a unor minereuri în conținuturi mai sărace în substanțe utile, aplicarea pe scară largă a tehnologiilor avansate. Îndeplinirea integrală a acestor programe și măsuri va duce la *realizarea deplinei independențe energetice a țării* mai repede decît prevederile Congresului al XII-lea al partidului. Dealtfel, încă în anul 1983 peste 90 la sută din consumul de energie primară va fi asigurat cu forțele proprii.

Conferința Națională a dat o înaltă apreciere orientărilor secretarului general al partidului privind *dezvoltarea mai puternică a agriculturii și realizarea unei concordanțe corespunzătoare între industrie și agricultură*, pornind de la principiul că ambele sectoare sînt hotărîtoare pentru făurirea socialismului și comunismului, pentru ridicarea bunăstării generale a poporului. Folosirea cît mai rațională a fondului funciar, rezolvarea completă pînă în anul 1985 a problemei mecanizării agriculturii, realizarea programelor de irigații și îmbunătățiri funciare, sînt obiective de mare importanță prin a căror înfăptuire se va asigura creșterea rapidă a producției la hectar la toate culturile. O atenție deosebită se va acorda îndeplinirii programelor de dezvoltare a zootehniei și asigurării unei baze furajere corespunzătoare — condiție hotărîtoare pentru buna aprovizionare a populației.

Creșterea eficienței economice în transporturi, îmbunătățirea calitativă a activității în domeniul investițiilor, sporirea aportului cercetării științifice și învățămîntului la promovarea progresului tehnic, la creșterea productivității muncii și a eficienței economice, așezarea întregii activități economico-sociale pe principiile autoconducerii și autogestiunii, perfecționarea noului mecanism economic, lărgirea activității de comerț exterior, participarea României la colaborarea și cooperarea internațională — toate aceste probleme esențiale ale construcției socialiste ocupă un loc important în tabloul de ansamblu al dezvoltării patriei noastre, evidențiat în documentele Conferinței Naționale și îndeosebi în Raportul tovarășului Nicolae Ceaușescu.

Pentru realizarea obiectivelor stabilite, o importanță fundamentală revine *creșterii substanțiale a productivității muncii*, asigurînd, pe această bază, creșterea mai puternică a produsului social, a venitului național, reducerea ponderii cheltuielilor materiale și sporirea producției nete — căi de realizare a mijloacelor necesare dezvoltării societății, ridicării bunăstării poporului. „Să nu uităm nici un moment, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, că numai pe măsura creșterii venitului național vom dispune de mijloacele necesare înfăptuirii programelor de creștere a bunăstării materiale și spirituale a poporului. Să înțelegem că nu putem consuma peste posibilitățile reale de care dispune la un moment dat societatea

Avem obligația, față de prezentul și viitorul țării, să ținem permanent seama de dezvoltarea forțelor de producție, a bazei materiale a societății, și să consumăm atît cît ne permite dezvoltarea economiei naționale"[2].

În viziunea dialectică a partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, programele privind valorificarea resurselor proprii de materii prime și energie, dezvoltarea mai accentuată a agriculturii și industriei alimentare în perioada 1981—1985 și creșterea nivelului de trai constituie *un tot unitar*, a cărui înfăptuire asigură dezvoltarea accelerată a economiei și ridicarea pe o treaptă superioară a gradului de civilizație a societății noastre socialiste. Conferința Națională și-a exprimat convingerea că toate sectoarele economiei naționale dispun de ceea ce este necesar pentru realizarea prevederilor planului cincinal. Se impune ca toate consiliile de conducere, toți oamenii muncii, în calitate de proprietari, producători și beneficiari, să acționeze cu cea mai mare răspundere pentru desfășurarea ritmică a întregii activități economice, pentru realizarea producției fizice, creșterea calității, productivității și eficienței în întreaga economie națională. În acest context o importanță deosebită are indicația tovarășului Nicolae Ceaușescu de a se lua toate măsurile în vederea perfecționării cunoștințelor profesionale, tehnico-științifice ale oamenilor muncii, ale tuturor cadrelor, avîndu-se în vedere că ridicarea nivelului de calificare și lărgirea orizontului de cunoștințe ale acestora constituie o necesitate imperioasă pentru soluționarea în bune condiții a marilor probleme ale dezvoltării și modernizării în continuare a economiei naționale.

Desigur, factorul hotărîtor, determinant al dezvoltării și perfecționării forțelor de producție, al sporirii avuției fiecărei națiuni, al progresului societății a fost și rămîne *munca, efortul propriu, activitatea socială*. „Munca liberă — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu—, constituie avuția supremă a societății. Numai prin munca unită a tuturor cetățenilor vom asigura progresul mai rapid al patriei, ridicarea continuă a gradului de civilizație materială și spirituală a poporului" [3].

★

Expresie a dezvoltării creatoare a concepției materialist-dialectice și istorice despre lume și viață, Raportul tovarășului Nicolae Ceaușescu, celelalte documente adoptate de Conferința Națională a partidului, abordează într-o manieră novatoare *o multitudine de probleme teoretice privitoare la stadiul actual al dezvoltării României*. Conferința a dat o înaltă apreciere analizelor și aprecierilor privind *contradicțiile în societatea românească și în lumea contemporană*, precum și căile de soluționare a lor. „Este necesar, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, să tragem concluziile necesare din contradicțiile care se manifestă în diferite domenii, în societatea noastră socialistă, și să acționăm cu hotărîre în direcția înlăturării lor rapide, restabilind un echilibru și o concordanță cît mai depline între forțele de producție și relațiile de producție, între diferitele sectoare ale activității economico-sociale" [4].

Un deosebit interes teoretic și practic suscită teza tovarășului Nicolae Ceaușescu privind *perfecționarea activității statului*, în vederea

[2] *Ibidem*, p. 28.
[3] *Ibidem*, p. 30.
[4] *Ibidem*, p. 40.

asigurării unei conduceri unitare, planificate a întregii activități economico-sociale, a tuturor sectoarelor, a dezvoltării armonioase a societății. Este necesar să se realizeze un echilibru corespunzător între organismele democratice și organismele de stat, care trebuie să conlucreze în mod armonios, ele alcătuind *sistemul unitar al democrației socialiste*, al statului democrației muncitorești revoluționare. Hotărîtoare este în prezent funcționarea în bune condiții a tuturor organismelor democrației muncitorești, a adunărilor generale, consiliilor oamenilor muncii, consiliilor de conducere ale unităților economico-sociale. În documentele Conferinței Naționale sînt relevate rolul și sarcinile ce revin în sistemul democrației muncitorești sindicatelor, organizațiilor de tineret, de femei, celorlalte organizații de masă și obștești în unirea maselor populare pentru înfăptuirea neabătută a politicii partidului.

Subliniind că dezvoltarea societății noastre socialiste a dus la întărirea națiunii române, la înflorirea multilaterală și afirmarea potențelor ei creatoare, la consolidarea caracteristicilor noi ale națiunii, tovarășul Nicolae Ceaușescu a formulat teze deosebit de valoroase cu privire al *omogenizarea și ridicarea pe trepte superioare a națiunii noastre socialiste*. Secretarul general al partidului a subliniat faptul că „pentru o perioadă lungă de timp, inclusiv în comunism, națiunea va continua să aibă un rol important în progresul societății, în conlucrarea cu alte națiuni" [5], ceea ce determină obligația de-a face totul pentru dezvoltarea însușirilor noi ale națiunii noastre, pentru omogenizarea și întărirea unității ei, ca factor fundamental al victoriei socialismului și comunismului în România. Înfăptuind neabătut politica sa națională, asigurînd condițiile deplinei afirmări a tuturor cetățenilor, indiferent de naționalitate, partidul dă o ripostă hotărîtă manifestărilor naționaliste, șoviniste, de orice fel, respinge cu fermitate orice încercări ale reacțiunii internaționale de amestec în treburile interne ale României. Aplicarea neabătută a politicii marxist-leniniste a partidului nostru în problema națională întărește și stimulează sentimentele patriotice ale oamenilor muncii aparținînd naționalităților conlocuitoare, dragostea de țară, atașamentul lor la politica internă și externă a Partidului Comunist Român.

O mare importanță teoretică și practică are teza dezvoltată în Raportul tovarășului Nicolae Ceaușescu, potrivit căreia *îndeplinirea misiunii istorice a partidului, a rolului său de forță politică conducătoare, de centru vital al societății noastre socialiste impune îmbunătățirea continuă a activității organelor și organizațiilor de partid*. Este necesar, în acest sens, să fie dezvoltate și perfecționate în permanență democrația de partid, stilul și metodele de muncă ale organelor și organizațiilor de partid, munca și conducerea colectivă, odată cu creșterea răspunderii personale a fiecărui membru de partid, întărirea spiritului critic și autocritic. „Creșterea rolului partidului, subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, impune ca o necesitate obiectivă întărirea continuă a rîndurilor sale, ridicarea nivelului politico-ideologic al membrilor de partid, sporirea continuă a forței, întărirea unității sale de luptă și acțiune în slujba patriei, a socialismului și a păcii" [6].

---

[5] *Ibidem*, p. 45.
[6] *Ibidem*, p. 49.

Aceste teze sînt armonios întregite cu ideile, tezele și orientările cuprinse în analiza făcută de tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, privitor la *importanța activității teoretice, ideologice, politico-educative în etapa actuală*, la necesitatea intensificării educației revoluționare a maselor, pentru formarea omului nou, cu o înaltă conștiință revoluționară. Contribuția de excepțională importanță pe care Partidul Comunist Român, secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, o aduc în spiritul celor mai noi cuceriri ale gîndirii politice, filosofice, științifice și culturale, al materialismului dialectic și istoric, la dezvoltarea teoriei și practicii construcției socialiste și comuniste s-a îmbogățit prin *elaborarea unor teze și concepte noi*. În acest context, Conferința Națională a partidului a dat o înaltă apreciere caracterului științific al tezelor privind făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră, subliniind totodată necesitatea renunțării cu desăvîrșire la conceptul de dictatură a proletariatului, apreciat ca necorespunzător pentru România, și adoptarea tezei *statului democrației muncitorești, revoluționare*, care permite noi aprofundări ale raporturilor dintre partidul comunist și statul socialist, dintre organismele democratice și organismele de stat.

Documentele Conferinței Naționale a partidului subliniază importanța deosebită *a desfășurării unei largi activități ideologice, politico-educative pentru educația materialist-dialectică, patriotică a oamenilor muncii, pentru afirmarea umanismului nou, revoluționar, pentru întărirea unității întregului popor în jurul partidului*. Relevînd că în comparație cu dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție și a vieții social-economice a societății noastre, se manifestă o anumită rămînere în urmă a activității teoretico-ideologice, a muncii politico-educative de formare a conștiinței socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu subliniază în Raport că este necesar să se acorde mai multă atenție acestui domeniu, să se desfășoare o activitate mai susținută pentru clarificarea diferitelor probleme teoretice și ideologice în raport cu stadiul de dezvoltare a societății noastre, precum și cu situația mondială, cu transformările revoluționare ce au loc în lume, cu problemele noi care apar în epoca noastră. În viziunea partidului nostru, activitatea ideologică și politico-educativă are menirea de a-i ajuta pe oamenii muncii să înțeleagă evenimentele, sensul evoluției sociale, faptul că întreaga dezvoltare internă și internațională confirmă cu putere justețea concepției materialist-dialectice despre lume și viață, potrivit căreia organizarea socialistă constituie singura cale de înlăturare a inegalităților, a asupririi unui popor de către altul, a exploatării și asupririi maselor populare, de realizare a unei societăți mai umane, mai drepte și mai bune, în stare să asigure tuturor cetățenilor condiții egale de muncă și viață, afirmarea plenară a personalității umane. Munca politico-ideologică trebuie să cultive mîndria patriotică a oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, față de trecutul glorios de luptă al poporului nostru, față de minunatele realizări în făurirea socialismului, să dezvolte puternic sentimentul de dragoste față de popor, de patrie, față de partid, hotărîrea de a fi gata în orice împrejurări să servească interesele țării, cauza socialismului.

În activitatea ideologică și politico-educativă trebuie să se acționeze cu toată hotărîrea pentru combaterea diferitelor concepții și mentalități

retrograde, mistice, împotriva influenţelor burgheze în conştiinţa şi viaţa oamenilor, împotriva ideologiei capitalismului, punînd în evidenţă superioritatea concepţiei materialist-dialectice şi istorice despre lume şi viaţă, a relaţiilor socialiste, a umanismului socialist, a libertăţilor şi drepturilor omului în societatea socialistă. „Să subliniem permanent, arată secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, că umanismul nostru revoluţionar, întreaga noastră societate pun pe primul plan omul, bunăstarea şi fericirea lui, afirmarea personalităţii umane, realizarea condiţiilor de manifestare şi afirmare egală a fiecărui cetăţean, fără deosebire de naţionalitate"[7].

Avînd convingerea fermă că tezele, ideile şi orientările cuprinse în Raportul secretarului general al partidului, hotărîrile adoptate pe această bază răspund intereselor fundamentale ale naţiunii noastre, întregul popor sub conducerea înţeleaptă a Partidului Comunist Român în frunte cu tovarăşul Nicolae Ceauşescu este pe deplin hotărît să acţioneze cu toată abnegaţia şi fermitatea pentru transpunerea în viaţă a obiectivelor stabilite, pentru asigurarea dezvoltării continui a patriei noastre socialiste, pentru ridicarea bunăstării materiale şi spirituale a tuturor oamenilor muncii.

Vasile Rus

[7] *Ibidem*, p. 53.

FILOSOFIE, REALITATE ȘI POEZIE

DE

FLORIN LUPESCU

Orice meditație despre poezie este și o meditație asupra stării poeziei. Gîndul despre *ce* este poezia trage după el gîndul care se întreabă *cum* este poezia. Problema modului de a fi precum și cea a întemeierii existențiale sînt împreună probleme filosofice, dar și mai captivantă ni se pare ideea că poezia este o problemă filosofică. Discuția comparată a modului poetic și a modului filosofic trebuie însă circumscrisă și unei abordări mai suple a conceptului realului.

Ce înțelegem prin real/realitate atunci cînd ne referim la domenii ale spiritualității umane? Este insuficientă, în ceea ce ne privește, echivalarea realului cu ceea ce printr-o sintagmă standard filosofia a înțeles să desemneze drept „realitate obiectivă". Conceptul „realității obiective" tinde radical să devină un fetiș nu numai al cugetării filosofice, ci și al oricăror altor moduri de abordare a existenței, pentru că în vîltoarea demonstrațiilor el devine din ce în ce mai abstract și în aceeași măsură tot mai gol de sens. Formele cunoașterii umane se îndreaptă către un anumit real care cuprinde nu numai stările de fapt ale existenței la un anumit moment ci și istoria devenirii acestei existențe cuprinsă în existența însăși și ansamblul descrierilor acestor stări de fapt, dublat de mulțimea tuturor interpretărilor acestor descrieri de orice natură ar fi ele. Poetul caută să exprime, să rostească (Herder) înțelesuri fundamentale care să se constituie cel puțin într-o aură a cîmpurilor originare ale existenței. Cu alte cuvinte, țelul său este existența în ceea ce are ea originar, arhaic. Depărtarea de spațiul originalității este una istorică și totodată lingvistică. Experiența istorică pricinuiește estomparea orizontului pur al înțelesurilor lumii, ceea ce Hölderlin numește „timpuri sărace". În istorie, poetul se desparte fatal de „noaptea cea sacră" (Hölderlin) pentru că atît timpul, cît și limba îi sînt potrivnice: timpul prin curgerea sa, limba prin deplasarea ei dinspre exprimare/rostire către spunere/zicere. De aceea realitatea și poezia nu sînt în poziția unei raportări nemijlocite de tipul descrierii sau explicării. Realitatea poetului nu este o realitate istorică, ci o realitate în istorie, evoluînd dinspre registrele obscure ale sacralității îndepărtate către profanul cotidian.

În ce constă atunci solidaritatea raportului dintre filosofie și poezie? În chiar faptul că amîndouă se constituie în moduri de cunoaștere, amîn-

Rev. filos., XXX, 1, p. 15–23, București, 1983

două au la bază tendința de a schița un tablou al lumii pe care să-l descrie; filosofia prin intermediul unei arhitectonici conceptuale: reconstrucție rațională, poezia prin intermediul jocului liber al metaforei: reconstrucție sensibilă.

Putem atunci aborda poezia, așa cum ne-am obișnuit să o facem cu filosofia, din punctul de vedere al verosimilității? Desigur, nimeni nu s-ar încumeta să judece creația poetică din punctul de vedere al valorii de adevăr. Însă poetul este în măsura cea mai înaltă preocupat, în procesul creației artistice, de conturarea unui sistem de expresie angrenat în relațiile veracității. Referind asupra unui real din care face parte în mod fundamental, raportul poetului cu acesta nu poate evolua decît în termenii redării lui cu mijloacele artei poetice. Dacă însă celelalte specii ale creației literare, artistice în general, își pun problema adevărului într-o manieră pe care o numim de obicei aristotelică, respectiv adevărul ca o corespondență între enunțurile noastre și stările de fapt, mecanismele creației poetice pulverizează această relație excesiv de rigidă. Romanul, specie relativ recentă, drama, artele figurative, tind către o descriere cel puțin „ca în viață" a numitelor stări de fapt. Intervenția masivă a spiritului creator la acest nivel are loc în cadrul sintaxei faptelor de creație, al modului în care sînt organizate în operele de artă. Ceea ce s-ar putea numi „gramatica operei de artă" este principala violare a realului pe care și-o permite artistul. De fapt, se poate observa lesne că în toate operele de artă, chiar și în acelea pe care ne-am obișnuit să le numim fantastice artistul nu va distruge niciodată elementele bazale ale realității. Acest lucru este practic imposibil, ceea ce el va face însă va fi distrugerea unui anumit canon al cauzalității naturale, adînc înrădăcinat în mentalitatea oamenilor în limitele schemei mecanicii clasice newtoniene.

Dar poetul este mai puțin tentat de aspectele formale ale creației. Interesul său pentru această așa-zisă gramatică este colateral. Pentru că el nu va vrea niciodată să audă de o poezie „ca în viață" și asta pentru că poezia nu este „ca în viață". Sensul ei este în fapt o realizare a stărilor poetice „ca viață". Lucru perfect întemeiat — actul creației poetice este, pînă la un moment dat, congruent cu actul trăirii poetice. Acum apare cu evidență faptul că problema valorii de adevăr a poeziei se pune cu totul altfel. Faptele de creație poetice nu poartă asupra stărilor de fapt. Mai puțin interesată de formal, poezia lucrează profund asupra zonelor conținutului materialului pe care îl prelucrează. Cu alte cuvinte, lucrează profund asupra sistemului realului în ansamblul său. Indiferentă în bună parte la ordinea cauzală, reconstrucția poetică este o reconstrucție ontologică în sensul tare al termenului. Substanța poetică, prin actul creației sale, dobîndește puterea expansiunii dinspre ideal către real, îmbogățindu-l.

Cum îi este dată realitatea poetului? Cum ne-o redă el nouă? Și mai ales, unde este aici filosofia, ce caută ea în actul creației? Primul și cel mai simplu joc de cuvinte care se poate naște este „filosofia creației". Numai că ea a fost descrisă de Poe în a sa *Philosophy of Composition*. Ceea ce Poe a uitat însă a fost faptul că în creșterea creației artistice, și deci și a poeziei, intuitivului îi urmează abstractul, în mod necesar ca rezultat al unui proces natural de maturizare. Greșeala cea mai frecventă este încercarea de a descifra filosofic o poezie, ceea ce nu ar fi decît

transformarea ei tale-quale într-o doctrină. Deși animat de motive difuz doctrinare care sălășluiesc în profunzimile conștiinței sale artistice, poetul nu urmărește impunerea unei viziuni, ci își propune capturarea celui ce ia contact cu ea într-o sferă de participare intelectuală și afectivă. Esențial simbolică, poezia nu este o viziune ci creează o viziune. Ca ansamblu de metafore, dezinteresată de formă, este chiar ea forma în care noi potrivim conținuturile noastre de cunoaștere și cele afective.

Ni se pare de aceea vană încercarea de a descifra filosofic sensurile textului. Productivă este însă cercetarea osaturii întemeierii filosofice a creației. Din acest moment putem vorbi de poezie în afara textului. Absența textului aduce prezența cugetării filosofice. Evident că textul operei de artă, de orice factură, reprezintă suportul material al creației, în afara sa nouă nu ne este dat nimic din acest act complex care este producția artistică. Dar în procesul interpretării, în istorie, pentru că interpretarea este un proces care se desfășoară profund istoric, la un moment dat textul se destramă și dispare. Noi trăim, în experiența noastră estetică, cu excepția unei secvențe neglijabile de timp, în absența operei de artă. Prin aceasta înțeleg lipsa contactului nostru nemijlocit cu forma concret-materială a acesteia. Experiența noastră estetică este desfășurată în amintirea operei de artă. Practic, judecata noastră estetică reconstruiește mental opera de artă. Această reconstrucție o alterează fundamental pentru că este o reconstrucție conceptuală, ideală, organizată pe criteriile: a) semnificațiilor pe care noi i le-am atașat în momentul contactului nostru nemijlocit cu ea; b) semnificațiilor pe care i le-am atribuit ulterior, pe parcursul reflecției estetice; c) sumei interpretărilor și a prejudecăților de care noi avem cunoștință în legătură cu opera de artă. Textul absent nu este de aceea rezultatul unei reducții fenomenologice (Einklamerung) și nu este nici contrariul transmutării hermeneutice (Verwandlung ins Gebilde). Credem că, în procesul interpretării, textul operei de artă dispare. Mai mult, oare nu cumva prezența lui devine din acest moment stînjenitoare? Să ne gîndim la primejdia pe care succesiunea amănuntelor o reprezintă față de înțelegerea unor sensuri generale ale operei de artă. Un argument în favoarea acestei ipoteze este acela că artistul nu se adresează abilităților senzoriale ale publicului său. În centrul intențiilor sale stă ajungerea la zonele centrale ale conștiinței noastre cu care să intre nu numai în contact ci și în consonanță. Aspectul exterior al operei de artă abilitează de fapt modalitățile de descifrare și de apropiere de aspectele de conținut. Receptarea operei de artă este în acest sens distructivă și constructivă întrucît are în alcătuire două momente distincte: descompunerea și recompunerea. În urma descompunerii, a pulverizării configurațiilor externe, dobîndim ceea ce am putea numi conținutul pur de creație.

Absența textului nu implică o anihilare, o dispariție a operei de artă. Chiar în condițiile absenței semnului ei, opera de artă va continua să existe cel puțin sub următoarele aspecte: cel al numelui ei care ne-o dă ca produs istoricește constituit, iar acest lucru este capabil și în condițiile în care opera de artă s-a pierdut definitiv din patrimoniul cultural al omenirii (să citățm cazurile tragediilor dispărute ale clasicilor greci, monumentele antichității considerate minuni ale lumii și alte produse artistice distruse de calamități naturale sau sociale); cel al reprezentării iconice

pe care memoria noastră o confecționează în legătură cu ea, reprezentare fundamental falsă din cauza caracterului ei selectiv care îi este impus de modul în care noi ne raportăm la semnificația ei filosofică; și, în fine, cel al semnificației filosofice a respectivei opere de artă, pentru că ea este nemijlocit grevată de un anumit conținut filosofic, deopotrivă bazal și plurivoc. Semnificația filosofică se află în straturile operei de artă la același nivel cu conținutul pur de creație.

De ce putem vorbi de un conținut de creație pur în condițiile în care noi nu vom avea niciodată pe de o parte intuițiile artistice originare ale creatorului, iar pe de altă parte o unitate în perceperea și receptarea artistică a operei? Fiecare individ are un contact absolut personal cu opera de artă, efervescența creatoare a autorului reverberează în intimitatea receptorului și de aceea existența operei de artă este multiplicată de ansamblul celor ce intră în contact cu ea. Faptul multiplicității existenței operei de artă îi dovedește reductibilitatea la o sferă a esențialităților. Esența operei este conținutul pur de creație care s-a desprins din circuitul unei raportări ostensive la real și a dobîndit rafinamentul abstracției. Gîndul poetic nu poate fi unic pur, el este pur în propria sa diversitate, adică în diversitatea în care noi, la rîndul nostru, îl avem. Conținutul pur de creație este lipsit de determinări materiale și nu este altceva decît gîndul filosofic pur. Iată cum forma cea mai tare a raportului dintre filosofie și poezie se realizează tocmai în actul interpretării. În acest moment cele două moduri de reconstrucție a realului purtate de filosofie și poezie se reduc la unul singur: cel abstract conceptual. Esențializarea poetică prin metaforă, uzînd, după cum am mai spus, de o anumită viclenie a creației artistice, tinde să configureze tot o descriere conceptuală. De aceea sîntem îndreptățiți să vorbim despre o evoluție a creației poetice de la nivelurile intuitivului la cele ale abstractului.

Și aici triunghiul se închide — gînd filosofic și gînd poetic descind asupra realului și încearcă să-l epuizeze. Fiecare în felul său? Nu. Actele creației umane sînt simultane, ele se individualizează numai în faza imediat anterioară materializării lor. Divorțînd de intuitiv și revendicînd registrele abstractului, poezia a dovedit acest lucru.

DESPRE FILOSOFIA ISTORIEI ÎN OPERA LUI VASILE PÂRVAN*

DE

EUGEN CIZEK

În opera de istoric, arheolog și literat a lui Vasile Pârvan reflecția asupra istoriei ocupă un loc important. Filosofia istoriei este dominată de același verb magic al lui Pârvan, adesea complicat, uneori abstrus,

* La baza acestei contribuții se află o comunicare prezentată la 28 septembrie 1982 în cadrul simpozionului consacrat centenarului nașterii lui Vasile Pîrvan desfășurat sub egida Facultății de istorie și filosofie a Universității din București.

încifrat, dar totdeauna seducător. Pârvan prefera să prezinte laturile particulare ale conceptelor, notele și subdiviziunile lor, decît să le definească riguros; să dezbată implicațiile noțiunilor mai degrabă decît să le delimiteze stringent, îndeosebi să realizeze atmosfera necesară intuirii profunde, aproape artistice a substanței lor. Ceea ce a atras judecata necruțătoare, în fond nedreaptă a lui Eugen Lovinescu, dar și caracterizarea judicioasă, mult mai cumpănită, întemeiată pe înțelegerea pătrunzătoare a talentului marelui creator, a lui George Călinescu, care a evocat geniul „muzical și solemn" al lui Pârvan[1]. Spațiul de care dispunem nu ne îngăduie să epuizăm reflecțiile lui Pârvan asupra istoriei și nici măcar să prezentăm o adevărată schiță globalizantă a lor. Dealtfel, recent a apărut, sub semnătura lui Virgil Emilian Catargiu, o carte asupra lui Pârvan ca filosof al istoriei [2]. Ne vom mulțumi, așadar, să evocăm doar unele aspecte ale filosofiei istoriei profesate de Vasile Pârvan, îndeosebi așa cum se degajă ele din *Idei și forme istorice*.

În primul rînd filosofia istoriei debușează, în gîndirea lui Vasile Pârvan, spre o *metodologie a istoriografiei*. Cum era de fapt firesc, pe Pârvan îl preocupa cu prioritate *cum trebuie cercetată și scrisă istoria*. Preocupările lui de epistemologia istoriei purced de la o critică dealtfel judicioasă a istoriografiei „empirice", cum o numea el, de fapt a istoriografiei de tip pozitivist. Dar, în cadrul acestor preocupări, Pârvan a ajuns să sublinieze rolul istoricului, funcția subiectului care trebuie să selecteze din masa faptelor cunoscute de el, în virtutea unor valori mai durabile. Pârvan a accentuat în repetate rînduri aspectul atitudinal al constituirii istoriei ca fenomen de cunoaștere. „Istoria, afirmă el, e, ca și religia, arta și filosofia, o atitudine în fața lumii și vieții" [3]. Desigur, în concepția lui Vasile Pârvan, această atitudine trebuie să fie „creatoare, de valorificare și construire spirituală" [4]. Aceeași atitudine implică în mod necesar ceea ce Pârvan numea „apercepția istorică", formă de intuiție de factură cerebrală și emoțională, adevărată comuniune intimă, afectivă, stabilită între subiectul și obiectul istoriei ca fenomen de cunoaștere [5]. Desigur, această intuiție, care nu este totuși de tip bergsonian, întrucît ne apare ca sensibil mai intelectuală, nu exclude investigația metodică și stringent rațională. Însă, în acest mod, Vasile Pârvan ajunge să exagereze rolul subiectului în cunoașterea istorică, să-i atribuie acestuia o funcție preponderentă în relația cu obiectul investigației [6].

Exagerarea aspectului atitudinal nu apare însă la Pârvan ca nelimitată. Căci dincolo de istorie ca fenomen de cunoaștere se află istoria ca fenomen real, pe care Pârvan se străduia s-o înțeleagă, precizîndu-i rosturile esențiale, deslușindu-i ontologia. Marele savant și gînditor credea ferm într-o totalitate, într-un tot existențial coerent, structurat pe baza

---

[1] Vezi în această privință George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, București, 1941, p. 862 și Eugen Lovinescu, *Memorii*, vol. I, București, 1930, p. 86.

[2] Virgil Emilian Catargiu, *Vasile Pârvan — filosof al istoriei*, Iași, Edit. Junimea, 1982, 206 p

[3] Vasile Pârvan, *Scrieri*, text stabilit, studiu introductiv și note de Alexandru Zub, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981 (*Idei și forme istorice*), p. 389.

[4] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 398; și pp. 421—424.

[5] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 399 · și V. E. Catargiu, *op. cit.*, p. 110 sau anterior Gheorghe Toma, *Permanențe filosofice românești*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1979, pp. 75—78.

[6] Cum semnalează și V. E. Catargiu. *op. cit.*, p. 74.

unei ordini interne. El numea acest tot cosmos și considera istoria ca o dimensiune a acestei totalități. Logicul ar fi strîns corelat cu ontologicul. Obiectul istoriei l-ar constitui tocmai latura umană a acestei totalități. Sau, cum susținea el însuși, „viața umană totală și indivizibilă", „etern valabilul omenesc" [7]. Într-adevăr, Pârvan definea foarte limpede obiectul istoriei: „mase și indivizi, materie și spirit, animalitate și umanitate, natură și cultură, în reciproca lor influență: iată obiectul brut de cercetare al istoricului. Devenirea vieții: iată obiectul ideal al cercetării lui" [8]. Acest enunț ni se pare fundamental. Căci aici și în alte locuri, Vasile Pârvan operează cu opoziția materie/spirit sau materie/energie, pe care se străduiește s-o depășească în cadrul unui monism specific [9]. Oricum, aici și în alte locuri, el introduce conceptul fundamental de *devenire*. Într-adevăr, Pârvan pare a fi asumat disjuncția neokantiană între științele naturii, științe ale simultaneității, și științele istorice, științe ale succesiunii, ale irepetabilității. Această disjuncție emergea nu numai din considerațiile lui Windelband sau ale lui Rickert, neokantienii școlii din Baden, ci și din reflecțiile lui A. D. Xenopol. De aceea Vasile Pârvan atribuia categoriei de timp funcția de a distinge net istoria de științele naturii [10].

Pârvan adopta o dialectică a devenirii faptelor istorice. Însă el nu se limita să preconizeze conceptul de *devenire*, în fapt de devenire totală [11], ci statua și conceptul de *deveniri*. El divide devenirile în mai multe compartimente, la rîndul lor subdivizate. După Pârvan, ar exista deveniri biologic-utilitare (reacțiile împotriva naturii și existența materială), ritmic-vitale (mai ales arta) și raționale (cristalizate în filosofie, logică, știință etc.). Dar nouă ni se pare că devenirile lui Pârvan constituie și unități istorice delimitate, că ele echivalează pînă la un punct cu seriile istorice ale lui A. D. Xenopol. În ultimă analiză, aceste deveniri ni se par a reprezenta întrucîtva ceea ce noi ne-am îngăduit a defini ca structuri și contrastructuri istorice, ori ca ansambluri și antiansambluri [12]. Forța motrice a acestor deveniri era însă, după opinia lui Pârvan, *ritmul istoric*. Într-adevăr, pe lîngă *devenire*, în filosofia lui a istoriei operau ca noțiuni-cheie cele de *ritm* și *vibrație*, sau *vibrare*, cum prefera el însuși să se exprime. Conceptul de *ritm istoric* reprezintă în realitate unul dintre aspectele cele mai originale ale gîndirii istoriosofice a lui Vasile Pârvan. Din păcate, el nu definește niciodată foarte clar acest concept, deși ne oferă următoarea caracterizare: „El e o formă rațional-simplificată, sensoriu-armonizată, logic-sistematizată a Mișcării, întrucît aceasta e accesibilă simțurilor noastre, e trupul palpabil al unei energii, altfel inaperceptibile și incalculabile" [13]. Ritmul ar fi pe de o parte o determinație a atitudinii istorice creatoare și, pe de alta, un dat cosmic, independent de conștiința umană.

---

[7] V. Pârvan, *op. cit.*, pp. 398 și 400.

[8] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 396.

[9] Pentru aceste antilogii, vezi îndeosebi V. Pârvan, *op. cit.*, p. 401. Pentru monismul lui Pârvan, calificat drept energetist, vezi Gh. Toma, *op. cit.*, p. 73—74.

[10] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 391; 396; 422.

[11] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 391; „istoricul se ocupă cu devenirea vieții omenești spirituale, atît în aspectele ei individuale, cît și în cele colective"; și p. 408.

[12] Vezi în această privință, Eugen Cizek, *Despre diacronie, sincronie și dialectica schimbării*, în „Revista de filosofie", nr. 4, 1980, p. 423—427.

[13] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 422; și 423; 431—432; 437.

Ștefan Pascu a luat cu sagacitate în considerație raportul dintre conceptele de devenire și ritm, la Pârvan, și categoria de serie istorică, propusă de Xenopol. Dar noi credem, cum am arătat, că devenirea ar echivala cu seria și nu cu ritmul, care ar constitui, ca să utilizăm formulări preferate de Pârvan, „sufletul devenirilor" [14]. În orice caz, devenirea și ritmul caracterizează istoria sub semnul categoriei timpului irepetabil.

Totuși, Vasile Pârvan nu consideră, precum neokantienii școlii din Baden, drept incompatibile noțiunile de istorie și de lege. Dimpotrivă, el precizează că legile cosmice se aplică și istoriei, ca parte a totalității universale [15]. Mai mult decît atît, Pârvan se referea chiar la unele „legi de funcționare" ale vieții totalizante, de fapt ale istoriei. Ne aflăm aici în prezența unui aspect interesant, puțin semnalat de cercetători, al gîndirii istoriosofice adoptate de Vasile Pârvan. Dar, desigur că pentru Pârvan, ca și pentru neokantienii școlii din Baden, *prioritar* este *conceptul de valoare istorică*. Valorile istorice conferă devenirilor sensul lor, perspectiva prețuirii, și comportă nu numai o latură subiectivă — cea a investigatorului —, ci și una obiectivă, efect al strădaniei oamenilor, care fac istoria [16].

Considerînd fenomenul istoric ca singular și irepetabil — deși, cum am arătat, nu exclude acțiunea unor legi, fie de iradiere universală, fie de acțiune strict limitată, mai degrabă individualizată —, Vasile Pârvan acordă prioritate succesiunii faptelor. Totuși el nu elimină preocuparea pentru *cauzalitatea istorică*, pentru *determinismul fenomenelor*. Nu trebuie considerat că V. Pârvan ar fi ignorat complet funcția importantă a factorilor materiali. Astfel, el precizează că „organizarea muncii duce la organizarea societății" și subliniază că personalitățile, cărora le acordă o însemnătate deosebită, se formează numai într-un mediu social [17]. Dar *factorul cauzal primordial* era căutat de Pârvan *în lumea ideilor*. El o afirma explicit: „Treptat, viața naturală e subordonată vieții culturale, viața instinctivă celei conștiente și se creează o lume completă, artificială, a ideilor, care sistematizează și conduc viața omenească în totalul ei" [18]. De aceea noi credem că Pârvan n-a tins spre o concepție cauzală pluralistă, cum se afirmă uneori, ci dimpotrivă spre un *monism idealist*, menționat dealtfel mai sus.

Ideea constituia efectiv, în concepția lui Pârvan, *intensitatea maximă a vibrației istorice*. Aceasta chiar dacă el nu ignora factorul social-material și chiar dacă acorda un rol destul de însemnat mediului geografic. Sau altfel spus, este adevărat că Pârvan asumă concepția pluralității factorilor istorici, cum îi numește el însuși, dar numai pentru a explica aspectul societății, organizarea ei la nivelul suprafeței, și nu cauzele fenomenelor,

---

[14] Pentru problema raporturilor între devenire, ritm și serie, vezi Ștefan Pascu, *Gîndirea istorică în Academia Română (1866—1918)*, București, 1975, p. 23; pentru definiția bivalentă a ritmului vezi Gh. Toma, *op. cit.*, p. 86.

[15] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 392 (... „devenirea în totalul ei, după legile generale, cosmice, care o determină...").

[16] Vezi V. Pârvan, *op. cit.*, p. 403; și V. E. Catargiu, *op. cit.*, p. 134—142.

[17] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 359 și 356 (*Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane*).

[18] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 419; și p. 385 și 417. Gh. Toma, *op. cit.*, p. 90 precizează că la Pârvan „determinante sînt în ultimă instanță *ideile ritmice*, adică ideile obiective, ideile istorice, ideile ce pot uni mase de oameni".

determinarea lor [19]. În impactul lor cauzal, factorii istorici încetează a mai fi plurali.

Pe de altă parte, cîteodată prin *idei* Pârvan pare a înțelege, după părerea noastră, *structurile mentale ale oamenilor*, așa-numitele *mentalități*. În acest mod, el se manifestă ca un precursor, fie și parțial, al unui curent foarte pregnant în gîndirea istorică actuală. În primul rînd, Vasile Pârvan lua în considerare stilul colectiv sau ceea ce am numi mai degrabă *etnostil*. S-a remarcat dealtfel în treacăt că el se manifesta ca un antecesor al lui Lucian Blaga, în această privință [20]. Într-adevăr, marele savant și gînditor anticipează faimoasele categorii abisale blagiene, cînd se referă frecvent la subconștientul colectiv, la „sufletul popoarelor", la „subconștientul specific-național din noi, care colorează fatal oricare creație superioară de artă, filosofie ori știință" [21]. Chiar ritmul istoric este dependent de acest etnostil, activ la nivelul subconștientului. În acest sens, Vasile Pârvan afirma existența unor diferențe de ritm, pendinte de subconștientul colectiv și de stilul acestuia, între sudul italic sau grec și nordul germanic [22]. Etnosul influența totdeauna logosul: de altminteri Pârvan rezolva cu sagacitate problema îmbinării armonioase între național și general-uman, care îl preocupa stăruitor.

Dar Vasile Pârvan nu s-a învederat doar ca un precursor al lui Lucian Blaga și al teoriei etnostilului. El a fost și un antecesor al celor ce investighează mentalitățile conștient structurate. Pârvan credea că pe baza etnostilului se construiesc, la nivelul conștiinței colective, structuri mentale, de fapt mentalități și valori specifice fiecărui popor: „Cutare popor-națiune, reliefa el, produce alte idei, alte forme ale gîndului ca poporul-națiune imediat vecin, în condiții de viață identice" [23]. El utiliza rar conceptul de „mentalitate", folosit de pildă atunci cînd se referea la o mentalitate social-primitivă sau cînd diferența mentalitatea individuală de cea națională [24]. Însă, cum am arătat, după părerea noastră, de multe ori marele istoric folosea conceptul de „idee" cu sensul de mentalitate, de expresie a mentalului colectiv conștientizat. Astfel, așa numitele idei-forță, politice, sociale, filosofice etc., la care se referă ca factori ce decid soarta umanității, reprezintă de fapt modele mentale. De aceea, în alt pasaj, Pârvan afirmă că ideile sînt „experiență umană concentrată și formulată sintetic-activ" sau că ideile se altoiesc pe sentimente, așa cum acestea rodesc pe instincte [25]. Ni se pare evident că, în asemenea cazuri, Vasile

---

[19] Factorii istorici sînt definiți de V. Pârvan, *op. cit.*, p. 402—403.

[20] De către V. E. Catargiu, *op. cit.*, p. 62. Gh. Toma, *op. cit.*, p. 70—71 se referă la incidența gîndului etnic asupra reflecțiilor lui Pârvan.

[21] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 383; dar și p. 365, 385, 411.

[22] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 425—426.

[23] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 394. Pentru investigarea actuală a mentalităților, vezi Jacques Le Goff, *Les mentalités. Une histoire ambiguë*, Paris, 1974; Alexandru Duțu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București, 1982.

[24] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 410 („nu ritmul matematic-geometric, care devine o adevărată obsesie a unei întregi mentalități sociale primitive, ci forma reală a vieții e hrana instinctului creator") și p. 384 („ai aceeași idee de templu, ori de statuie, ori de imn liric, ori de contract social-politic, exprimată de marii creatori ai culturilor originale, capetele geniale ale națiunilor, total diferit, nu după mentalități individuale, ci naționale". Aceste diferențe ar fi „inconștiente", după Pârvan, dar ideile, gîndul, ca să utilizăm noțiunile lui, nu pot fi decît conștiente).

[25] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 406 și 419; vezi și p. 412.

Pârvan s-a referit în fond la structuri mentale conștiente și la relațiile dintre acestea și etnostil sau, pentru a-i prelua terminologia, subconștientul colectiv. Cum am notat mai sus, chiar dacă în formulări nu tocmai limpede decantate, Pârvan devine astfel foarte actual, căci prefigurează preocupările noastre referitoare la mentalul colectiv și la valorile produse de el. S-ar spune că Pârvan presimțea importanța majoră a structurilor mentale colective. Oricum, *reflecțiile lui Pârvan despre subconștientul colectiv și mai ales despre mentalitățile sau structurile echivalente lor ni se par a constitui aspectul cel mai interesant, cel mai fertil al filosofiei istoriei, adoptate de el.*

Desigur, concepția lui Vasile Pârvan despre culturi ca unități organice, specific structurate, este tributară teoriilor spengleriene. Dar Pârvan a adaptat și modificat profund, original ideile lui Oswald Spengler, de altminteri în curs de difuzare în vremea elaborării reflecțiilor sale. A asimilat tot atît de personal și alte influențe, inclusiv cele antice. Întrucît Pârvan n-a fost înrîurit numai de stoicii antici, cum s-a evidențiat, în repetate rînduri, de exegeții operei sale. De exemplu, concepția sa despre concentrarea geniilor într-un timp și spațiu limitate ni se pare a aminti opinii asemănătoare, enunțate în antichitate de istoricul roman Velleius Paterculus [26]. Pe de altă parte, credem că s-a degajat din notațiile noastre că filosofia istoriei, propusă de Vasile Pârvan, a debușat nu numai spre o metodologie a istoriografiei, ci și spre o *filosofie a culturii*. Firește însă că în primul rînd această filosofie a istoriei a condus spre o morală. Sau, altfel enunțat, spre o *morală practică*. Cu îndrituire, Alexandru Zub, editorul articolelor, studiilor și eseurilor lui Pârvan, a remarcat într-o notă năzuința lui Pârvan „de a îndruma tineretul universitar... către o muncă plină de abnegație, subsumată înaltelor țeluri ale națiunii" [27]. Această morală era mai degrabă stoică. În realitate, cum s-a arătat de mai mulți exegeți, marcată de stoicismul tîrziu al lui Marcus Aurelius. Am adăuga și observația că acest stoicism tîrziu descindea nu numai din meditațiile împăratului filosof, ci și din gîndirea lui Epictet, maestrul lui Marcus. În ultimă instanță, Vasile Pârvan, care a luptat cu atîta curaj împotriva unui destin personal scurt și vitreg, ne apare ca o întruchipare vie a antidestinului preconizat de către Epictet.

---

[26] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 393—394 : „De ce totuși geniile creatoare ale culturii omenești sunt așa de rare și, de altă parte, apar într-un spațiu geografic și istoric uman dat așa de izolat și de ciudat numeroase în cîteva decenii, față de sărăcia neîntreruptă din miile de ani precedente și următoare, e o taină asemănătoare celeia a drumului pe care-l face în spațiu sistemul nostru solar". Cf. Vell. Pat., *Hist. Rom.*, 1, 16—18.

[27] V. Pârvan, *op. cit.*, p. 455, nota 1.

CRONICA IDEILOR

„HERMENEUTICA FILOSOFICĂ" ȘI REABILITAREA „FILOSOFIEI PRACTICE"

DE

ANDREI MARGA

Confundată adesea cu „filozofia aplicată" — acea *practical philosophy* vizată de Bacon —, cu praxiologia și, cîteodată, cu „filosofia praxisului", noțiunea de „filosofie practică" are nevoie de o anamneză culturală pentru a recăpăta semnificația proprie. Ea se află în scrierile lui Aristotel, în *Metafizica* și, mai pe larg precizată, în *Etica nicomahică*. Stagiritul distinge trei feluri de „științe" : „Deoarece însă există o știință a naturii, e limpede că ea va fi deosebită și de știința practică și de știința productivă. La aceasta din urmă principiul creației se află în producător, în artist, nu în materialul prelucrat și acest principiu este sau o artă oarecare sau vreo altă putință. Tot așa e cazul și cu știința practică : mișcarea există mai degrabă în agentul care acționează decît în obiectul acțiunii, pe cînd știința fizicianului se ocupă de lucrurile care au în ele însele principiul mișcării" [1]. În mai multe fragmente, ca și în cel de mai sus, Aristotel are în vedere o „știință practică" deosebită de „știința naturii" și de „știința productivă" după criteriul felului determinării. El folosește același criteriu și atunci cînd — iar aceasta se petrece de mai multe ori — delimitează „filosofia practică" în raport cu „filosofia teoretică". Ambele sînt chemate să producă cunoștințe și să fie, deci, științe ; în vreme ce filosofia teoretică „cercetează acea existență ale cărei principii nu se pot comporta în alt fel" și care este, așadar, guvernată de o necesitate imanentă, „filosofia practică" cercetează „ceea ce se poate comporta în alt fel" [2], o sferă a realității în care posibilitățile pentru alternative de comportament sînt deschise. Aici „principiul (mișcării, n.n.) rezidă de asemenea în persoana care o exercită și el constă într-o alegere conștientă, cu prilejul căreia obiectul alegerii și acela al acțiunii se confundă" [3]. „Filosofia practică" se configurează în jurul valorilor de bine și rău și stabilește ca bine suprem „fericirea", atingerea „vieții bune". Ea pleacă de la premisa după care binele nu se poate atinge de individul izolat, ci numai de o comunitate în care indivizii se raportează unii la alții pe baza unor norme ce asigură convergența individualului și generalului. Aceste norme emană dintr-o

[1] Aristotel, *Metafizica*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1965, p. 351.
[2] Aristotel, *Etica nicomahică*, Curierul juridic, București, 1944, p. 200.
[3] Ibidem.

cunoștință diferită de cunoștința asupra proceselor naturii; ea este de natura unei înțelegeri înțelepte a situației, este *phronesis*, spre deosebire de *episteme*, cunoașterea naturii. Așa cum remarca Hegel, „practicul este domeniul în care omul caută o necesitate în om ca individ și năzuiește să o exprime" [4].

În concepția aristotelică politica se întemeiază într-o asemenea „filosofie practică"; ea este o prelungire a eticii. Filosofia modernă a reluat rareori această concepție; ea a pus problema transformării politicii în știință, asemenea științelor naturii constituite de la Galilei încoace, și a dezavuat vechea „filosofie practică" ca pe o construcție speculativă, inadecvată din moment ce se poate realiza o cunoaștere științifică a omului și societății. Kant avea să dea ultima elaborare monumentală a „filosofiei practice", cu *Critica rațiunii practice*; aici „filosofia practică" a fost autonomizată din nou și a fost plasată pe o poziție de primat în raport cu celelalte compartimente ale filosofiei. Această situație nu s-a mai repetat; Hegel a văzut în pretenția kantiană la primatul „rațiunii practice" un semn al caracterului abstract al concepției kantiene și a subordonat „rațiunea practică" față de „rațiunea istorică". Pozitivismul, ce avea să ocupe scena în filosofia nemarxistă, a subordonat, la rîndul său, „rațiunea practică" față de alte „rațiuni", eminamente „tehnice", și a respins statornic pretențiile de cunoaștere ale „filosofiei practice".

Astăzi, situația „filosofiei practice" în filosofia nemarxistă este schimbată; respingerea ei necondiționată cedează locul solicitării ei tot mai insistente și eforturilor în direcția reabilitării și reconstruirii ei. Explicația o oferă două împrejurări. Prima este de natură social-politică: în societățile industriale avansate de tip capitalist s-a întărit, în deceniile postbelice, tendința de scientizare a proceselor de decizie în problemele de interes general, care este însoțită de încercarea de a rezolva problemele social-politice solicitînd specialiști și limitînd progresiv participarea cetățenească la luarea deciziilor, într-o optică tehnic-funcțională. Se constituie astfel un teren pentru explorări, prin reacție, în direcția recuperării opticii moral-politice și a readucerii proceselor decizionale sub controlul cetățenilor ce tratează pe baza unor norme și, odată cu acestea, în direcția reabilitării „filosofiei practice". A doua împrejurare este de natură epistemologică: controversa „modelelor epistemice" chemate să confere disciplinelor socio-umane statutul de științe a condus la dezbaterea în jurul prezenței judecăților de valoare în corpus-ul lor. Aceste judecăți se dovedesc inevitabile și trebuie folosite conștient; important este ca cercetătorul să asume judecăți de valoare întemeiate. Cu aceasta, problema bazelor moral-politice ale disciplinelor socio-umane a devenit centrală și a contribuit la mărirea interesului pentru întreaga problematică a „filosofiei practice".

Reabilitarea și reconstrucția „filosofiei practice" sînt urmărite astăzi de mai multe direcții filosofice: o direcție, reprezentată de John Rawls, care caută să sustragă definirea unor termeni centrali ai „filosofiei practice", precum termenul de dreptate, interpretării utilitariste și să-i

---

[4] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1963, p. 640.

redea generalitatea și forța de principiu pe care o avea în vechea „filosofie practică" [5]; o altă direcție, reprezentată de Karl Otto Apel, caută să depășească teoria neopozitivistă a științei printr-o „teorie a științei în intenție antropologică", ce ia ca premisă generală teza caracterului *a priori* al „comunității comunicative", adevărată întemeiere ultimă a normelor și cunoștințelor [6]; o direcție, reprezentată de Manfred Riedel, ce caută să depășească interpretarea lingvistică a interacțiunilor sociale în cadrul unei etici filozofice ce arată că „normele de bază ale discursului rațional" sînt, în ultimă analiză, nu norme lingvistice, ci norme etice [7], etc.

Dintre concepțiile ce concură la reabilitarea și reconstrucția „filosofiei practice" face parte și „hermeneutica filosofică", elaborată de Hans Georg Gadamer, care a și dat, dealtfel, impulsuri dezvoltării unora dintre direcțiile amintite. Astăzi se discută mult inițiativa teoretică a lui Gadamer; adesea ea este însă confruntată cu probleme strict epistemologice — cum este cea a elaborării metodologiei specifice a disciplinelor socio-umane — pe care totuși ea nu și le-a pus și care nu constituie punctul de plecare și centrul ei de interes. La o asemenea confruntare, caracterul de filosofie și specificul hermeneuticii lui Gadamer nu ies în relief; ele pot fi relevate, urmînd precizările autorului, considerînd „hermeneutica filosofică" ca o reluare, la nivelul actual, a tradiției „filosofiei practice". În studiul de față vom releva și analiza „hermeneutica filosofică" în calitate de „filosofie practică", indicînd izvoarele ei, sensul inserției sale în filosofia nemarxistă contemporană, concepția „hermeneuticii filosofice" asupra praxis-ului, asupra rolului limbajului, și vom schița perspectiva critică asupra „hermeneuticii filosofice" din punctul de vedere al materialismului istoric.

1. „Hermeneutica pe care eu o numesc filosofică nu se prezintă ca un nou procedeu de interpretare și descifrare. În fond, ea descrie doar ceea ce se petrece totdeauna și mai ales totdeauna cînd interpretarea convinge și reușește. Nu este în nici un caz vorba de o învățătură ce prescrie cum să fie comprehensiunea ... Comprehensiunea este însă mai mult decît aplicarea plină de iscusință a unei capacități. Ea este totdeauna și un cîștig în ceea ce privește înțelegerea de sine mai întinsă și mai adîncă. Aceasta, însă, înseamnă: hermeneutica este filosofie și, ca filosofie, este filosofie practică" [8]. Cum s-a ajuns la această transformare a hermeneuticii dintr-o învățătură cu privire la regulile de descifrare și interpretare a textelor într-o concepție filosofică cu privire la conștiința de sine a oamenilor și răsfrîngerile ei sociale?

Răspunsul îl obținem urmărind procesul de constituire a „hermeneuticii filosofice". Aceasta are ca punct de plecare demersurile prin care Heidegger, cu scrierea sa majoră, *Ființă și timp* (19 27), a extins cîmpul de aplicare al conceptelor vechii hermeneutici. Cum se știe, potrivit celebrei scrieri, ființarea umană (Dasein) este în esență „proiect" (Entwurf), ce are la bază „comprehensiunea" (Verstehen) și „interpretarea". Ele sînt proprietăți distinctive ale ființării umane. „Cu aceasta — scrie

[5] John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

[6] Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Band I, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1976, p. 9—77.

[7] Manfred Riedel, *Norm und Werturteil*, Reclam, Stuttgart, 1979, p. 9—15.

[8] Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, în H. G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 107—108.

Gadamer, referindu-se la demersurile heideggeriene — hermeneutica nu mai este hermeneutica comprehensiunii sensului, ci este interpretarea de sine a ființării umane", iar „aspectul problemei hermeneutice se schimbă din temelie. Căci dacă comprehensiunea este ceva « existențial », atunci comprehensiunea științifică are și ea o latură existențială. Conținutul ei obiectivabil nu este totul" [9]. Alături de acest conținut este prezent un sens, un „plus" în orice caz, ce ridică o problemă filosofică căreia hermeneutica caută să-i facă față. „Nu este acum vorba de o nouă teorie a metodei, ci de o inserare a procedeelor științifice în procesul progresiv de înțelegere a umanității cu ea însăși. Aceasta este problema pe care lucrarea *Adevărul și metoda* o asumă" [10].

Gadamer nu a preluat însă „analitica existențială" a lui Heidegger, pe care a socotit-o a fi prea înfeudată subiectivismului și individualismului. El a considerat că „prealabilul" de natură comprehensivă al oricărei cunoașteri și obiectivări este „obiectiv" și a văzut în ideea hegeliană a „spiritului obiectiv" o cale adecvată „spre depășirea unilateralității subiectivismului modern și mai ales a interpretării psihologice ..." [11]. La o apropiere de Hegel și la preluarea ideii „spiritului obiectiv" Gadamer a fost încurajat, dealtfel, cum mărturisește, de demersurile postbelice ale lui Heidegger spre a surprinde fenomenul ce preformează și în care se articulează gîndirea individului — limba [12]. Oricum, opera hegeliană a fost un moment de referință pentru Gadamer în procesul elaborării „hermeneuticii filosofice". El a reținut și a valorificat parțial din această operă și alte idei centrale : ideea sintezei opușilor, ideea „universalului concret", etc. Pe cît de considerabilă este însă suprafața acordurilor sale cu Hegel, tot pe atît de întinsă este cea a dezacordurilor cu acesta. Plecînd de la neohegelianul britanic Collingwood, Gadamer a susținut că „logica întrebării și răspunsului" (logic of question and answer) este o cheie mai precisă și mai adecvată pentru a stabili raționalitatea fenomenelor. Odată cu ea, în atenția autorului „hermeneuticii filosofice" au intrat ceea ce el numește „interesele motivatoare ce premerg orice cunoaștere și interpretare" și caracterul „dialogic" al procesului prin care se stabilește raționalitatea. Tema „concretizării generalului", ce rămîne o „solicitare" pe care hegelianismul o menține perpetuu, arată Gadamer, este preluată de „hermeneutica filosofică"; doar că aceasta din urmă plasează dezlegarea ei în mediul limbajului și, mai precis, al „dialogului". „Structura dialogului trebuie să se dovedească cheia pentru rolul pe care « limbajul » îl joacă pentru orice cunoaștere și comprehensiune" [13].

Efortul de a identifica un „prealabil" de natură comprehensivă al oricărei cunoașteri și obiectivări l-a apropiat pe Gadamer de existențialism, ce lua de altfel multe motive din opera heideggeriană. Ar fi forțată, însă, asimilarea concepției sale cu succesiunea existențialistă a acestei opere. Căci autorul „hermeneuticii filosofice" a considerat continnu că

---

[9] Hans Georg Gadamer, *Einführung*, în H. G. Gadamer, G. Boehm, *Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, Trankfurt am Main, 1976, p. 38—39.

[10] *Ibidem*, p. 39.

[11] Hans Georg Gadamer, *Das Erbe Hegels*, în H. G. Gadamer, J. Habermas, *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, p. 38.

[12] Hans Georg Gadamer, *Einführung*, în *op. cit.*, p. 40.

[13] Hans Georg Gadamer, *Das Erbe Hegels*, în *op. cit.*, p. 58.

aspirația existențialistă la înfăptuirea unității dintre *ethos* și *logos* se află deja formulată, într-o perspectivă mult mai fecundă, în „filosofia practică" aristotelică. El a întreprins largi cercetări în vederea reactualizării acestei filosofii; un dens studiu despre „actualitatea hermeneutică a lui Aristotel" [14] a contribuit substanțial la reluarea discuțiilor asupra operei stagiritului în ultimele decenii. Gadamer a făcut din distincția aristotelică dintre „problemele practice", ale *phronesis*-ului, și „problemele tehnice", de care se leagă *episteme*-ul, și din teza autonomiei „rațiunii practice" puncte de sprijin hotărîtoare ale „hermeneuticii filosofice". „Invazia metodelor obiectivante ale științelor moderne, ce caracterizează hermeneutica și metodologia istorică a secolului al XIX-lea, ni s-a părut a fi, scrie Gadamer, consecința unei false obiectivări. Pentru a o demasca și evita am făcut apel la exemplul eticii lui Aristotel. Căci cunoștința morală pe care o descrie Aristotel nu este, evident, o cunoștință obiectivă: cel care o posedă nu este confruntat cu o stare de lucruri pe care el nu are decît să o constate. Dimpotrivă, el este imediat implicat prin obiectul a cărui cunoaștere o dobîndește. Este clar că această cunoștință nu este cunoștința științei" [15].

2. „Hermeneutica filosofică" urmărește să recupereze specificul interacțiunilor sociale și să-l integreze în filosofie; sensul inserției ei în filosofia ultimelor decenii este antipozitivist. Scrierea fundamentală a lui Gadamer, *Adevărul și metoda*, opune „adevărul" și „metoda" sub un aspect determinat: „diferența care ne preocupă, scrie Gadamer, nu este între metode, ci între scopurile vizate în cunoaștere" [16]. Și anume: „metoda" — adică metoda analitico-experimentală de cunoaștere, elaborată în științele moderne ale naturii — convertește totul în obiect de calcul și manipulare; or, realitatea umană — în măsura în care este conformă esenței sale — nu poate fi separată de ipostaza de subiect a omului. „Metoda" presupune o asemenea „separare", o „ruptură". Soluția care se impune nu este, potrivit lui Gadamer, părăsirea „metodei" și, deci, a abordării științifice a lucrurilor, ci explicitarea sensului „metodei" și mai cu seamă integrarea aplicării ei în conștiința de sine reflectată a omului. „Ambiția mea autentică, scrie filosoful, a fost și rămîne de natură filozofică; problema nu este ceea ce facem, nici ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce se petrece cu noi, dincolo de voința și acțiunea noastră" [17]. Aceasta înseamnă înglobarea oricărui obiect în comprehensiunea de sine a celui ce înfăptuiește cunoașterea. „Hermeneutica filosofică " „elucidează punctul de vedere modern al lui a face, a produce, a construi în ceea ce privește presupozițiile necesare sub care este el însuși plasat" [18].

3. Din delimitarea unui plan al „presupozițiilor" necesare ale oricărei cunoașteri și obiectivări și unui plan al acestor cunoașteri și obiectivări, Gadamer a tras consecințe în ceea ce privește conceperea praxis-ului.

---

[14] Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1965, p. 296—307.

[15] *Ibidem*, p. 297.

[16] *Ibidem*, p. XV.

[17] *Ibidem*, p. XIV.

[18] *Ibidem*, p. XXIII. Pentru analiza opoziției „hermeneuticii filosofice" față de scientismul neopozitivist vezi și Alexandru Boboc, *Hermeneutik versus Szientismus*, în „Revue roumaine des sciences sociales. Serie de psilosophie et logique", nr. 3—4, 1981.

Şi aici opoziţia sa faţă de neopozitivism este explicită; după ce a respins ideea neopozitivistă cu privire la autarhia „metodei", Gadamer a supus criticii reducerea în spirit neopozitivist-tehnocratic a praxis-ului la aplicarea cunoştinţelor ştiinţifice. El arată că prin această reducere „praxisul s-a convertit în aplicarea anonimă şi aproape iresponsabilă a ştiinţei" [19] încît rezultă, ca un adevărat imperativ al civilizaţiei scientizate, recuperarea praxis-ului în înţelesul cuprinzător, ca acţiune a oamenilor ce chibzuiesc şi acţionează în comun.

Gadamer susţine că un praxis înţeles ca „aplicare a ştiinţei moderne" este inevitabil un praxis restrictiv, tehnic. În linia concepţiilor fenomenologice, el consideră că metoda ştiinţei moderne, galileo-newtoniene, s-a constituit ca urmare a unei „renunţări prealabile", în urma căreia au fost izolate şi abordate „corelaţiile calculabile"; ea conţine *in nuce* aplicarea tehnică.

Astăzi, cînd dezvoltarea ştiinţifico-tehnică a atins proporţii fără precedent şi cînd posibilităţile de schimbare legate de aceasta au devenit foarte mari, continuă Gadamer, se pun acut întrebările „pentru cine?" şi „cui foloseşte?" aplicarea tehnică. Se pune, cu alte cuvinte, „problema raţiunii sociale". „Creşterea gradului informaţiilor, arată Gadamer, nu înseamnă cu necesitate o întărire a raţiunii sociale. Mi se pare mai curînd că tocmai aici se află autentica problemă: ameninţătoarea pierdere a identităţii omului de astăzi" [20].

Protejarea acestei identităţi presupune, în concepţia „hermeneuticii filosofice", depăşirea înţelegerii restrictive a praxisului în cadrul unui demers pentru recuperarea sensului praxis-ului ca obiectivare umană. Acest sens, arată Gadamer, „nu se epuizează în adaptarea colectiv-funcţională la condiţiile de viaţă cele mai naturale, cum aflăm la animalele ce formează colective — societatea umană se organizează pe baza unei ordini de viaţă comune în aşa fel că fiecare individ se cunoaşte şi recunoaşte în cadrul acestei ordini ... Tocmai ceea ce depăşeşte ceea ce este necesar pentru menţinerea vieţii conferă specific acţiunii omului ca acţiune umană" [21]. Acţiunile umane capătă sens, aşadar, nu numai din ceea ce este necesar de făcut pentru a asigura supravieţuirea biologică, ci şi din ceea ce depăşeşte pura supravieţuire biologică. De aceea, domeniile vieţii sociale ce nu concură direct la producerea bunurilor necesare supravieţuirii biologice dobîndesc o importanţă proprie. De aici rezultă că se face „praxis" nu doar atunci cînd se aplică ştiinţele moderne ale naturii, ci şi atunci cînd se caută realizarea cooperării şi se acţionează pentru dezlegarea în comun a problemelor ce apar în reproducerea socio-umană a vieţii.

4. Într-o elocventă explicitare a sensului social al „hermeneuticii filosofice", Gadamer scria: „Sîntem încă departe de conştiinţa generalizată că este vorba de destinul tuturor pe acest pămînt şi că nimeni nu poate supravieţui — cum s-ar întîmpla de altfel şi la o folosire a armelor de distrugere atomice — dacă umanitatea nu regăseşte, în cursul unei experienţe aducătoare poate de încă multe, multe crize şi multe, multe

[19] Hans Georg Gadamer, *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*, în *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, p. 54.
[20] *Ibidem*, p. 59.
[21] *Ibidem*, p. 63—64.

suferințe — din necesitate, așadar — o nouă solidaritate. Nimeni nu știe cît timp ne mai stă la dispoziție. Probabil însă că este încă sănătos principiul : pentru rațiune nu este prea tîrziu" [22]. Cum se poate, însă, ajunge la rațiune?

Răspunsul specific „hermeneuticii filosofice" la întrebare îl concentrează teza : orice susținere ce revendică apartenența la rațiune trebuie să ia ca premisă imperativul „înțelegerii" în mediul „limbii" (al comunicării verbalizate), căci rațiunea se constituie în acest mediu. Gadamer a desfășurat cercetări remarcabile pentru a demonstra că termenul de *logos*, prin care anticii elini desemnau specificul uman, semnifică nu doar „rațiune", cum s-a tradus în scrierile tradiției filosofice, ci și „limbă", folosire a limbii. Totodată, el a contribuit hotărîtor la întărirea tendințelor lingvistice în filosofia nemarxistă contemporană, considerînd limba ca un adevărat *a priori*, fundament al oricărei cunoașteri și obiectivări. Și în concepția sa s-a petrecut deplasarea de la apriorismul categoriilor la apriorismul limbii, care se poate sesiza pe o suprafață mai mare a filosofiei nemarxiste contemporane. „Limba, arată Gadamer, nu este un instrumentar, o unealtă, pe care noi o folosim, ci elementul în care trăim și pe care nu îl putem transforma în obiect care ar înceta să ne înconjoare" [23].

De pe pozițiile apriorismului limbii, Gadamer a supus criticii teza de sorginte carteziană după care conștiința de sine a individului este rezultanta unei istorii strict individuale ; el consideră „limba" drept „mediul în care Eu-l și lumea fuzionează, sau mai exact : în care ele se prezintă în apartenența lor mutuală originară" [24]. Limba, continuă filosoful, precede orice conștiință individuală. „Conștiința individului, scrie Gadamer, nu este criteriul în raport cu care să poată fi măsurată existența sa. Nu există în general conștiință individuală în care să nu fie prezentă limba pe care o vorbește. Cum este prezentă aici deci limba? Desigur nu fără conștiința individuală. Dar nici într-o simplă corelare a multor conștiințe individuale care sînt, fiecare, pentru sine" [25].

De pe aceleași poziții Gadamer a supus criticii încercările de reconstrucție a ontologiei prin derivarea implicațiilor unui principiu sustras tematizării comunicative. „Nevoia de unitate" a rațiunii nu s-ar mai putea satisface astăzi decît în cadrul comunicării și în cursul unui proces nelimitat. Acea reconstrucție rămîne însă o sarcină de realizat ; ea nu ar putea fi dusă la capăt fără a lua în considerare noua perspectivă de înțelegere a lumii pe care o deschide sesizarea poziției fundamentale a „limbii" în existența și cunoașterea umană. „Limba, scrie Gadamer, aparține indisolubil lumii vieții (Lebenswelt) umane și odată cu tematizarea ei pare să se ofere o nouă bază pentru vechea întrebare a metafizicii cu privire la întreg" [26].

---

[22] *Ibidem*, p. 74—75.

[23] Hans Georg Gadamer, *Das Erbe Hegels*, în op. cit., p. 58.

[24] Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 450.

[25] Hans Georg Gadamer, *Mensch und Sprache*, în H. G. Gadamer, *Kleine Schriften*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967, I, p. 97.

[26] Hans Georg Gadamer, *Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie*, în *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, p. 11.

„Hermeneutica filosofică" caută să delimiteze și să circumscrie un domeniu al vieții sociale și, corespunzător, un mod de cunoaștere, diferit de domeniul acțiunii asupra obiectelor exterioare și, respectiv, de modul de cunoaștere al științelor naturii. Se pune întrebarea: este acest domeniu accesibil științei? Răspunsul lui Gadamer este negativ: acest domeniu este accesibil doar comunicării, iar comunicarea nu poate fi substituită de știință, fiind vorba de domeniul interacțiunilor sociale, ce angajează omul, o realitate ce refuză să se lase convertită în obiect al prelucrării și manipulării tehnice [27].

5. Domeniul interacțiunilor sociale este rezervat, potrivit „hermeneuticii filosofice", unor discipline „practice"; în acest sens, vechea distincție aristotelică reintră în actualitate, iar cunoștința diferită de cea a științelor naturii, „cunoștința practică", își recapătă legitimitatea. „Hermeneutica filosofică" este o tentativă de reabilitare a „filosofiei practice" la nivelul problemelor socio-umane și al experienței de astăzi.

Concepția lui Gadamer a stîrnit o amplă dezbatere în filosofia contemporană, în cursul căreia au fost formulate elogii și critici din multiple perspective și cu referire la o gamă de probleme variată [28]. Vom stărui asupra criticilor aduse demersurilor „hermeneuticii filosofice" pentru reabilitarea „filosofiei practice", formulate de exponenți ai „raționalismului critic", care au cea mai largă răspîndire. Hans Albert, unul dintre principalii exponenți, a elaborat o critică concentrată în trei susțineri, pe care le vom reda secondate de comentariu: a) în conceptualizarea hermeneuticii este prezent un „antinaturalism ce revine în cele din urmă la teologia creștină" [29]; aceasta scoate hermeneutica din sfera discuției științifice, cu sens. Susținerea este refutabilă observînd că nu se poate contesta sensul unei conceptualizări sub motivul că ea abordează probleme laice care au fost cîndva abordate de teologie; b) aceeași conceptualizare ar include o „interpretare și devalorizare instrumentalistă a gîndirii naturalist-științifice" [30] care i-ar conferi legitimitatea. Susținerea este cel puțin discutabilă, căci „hermeneutica filosofică" relevă mai curînd consecințele instrumentaliste ale concepțiilor scientiste asupra științei și aplicării ei în viața socială. Altfel spus, ea relevă indispensabilitatea reflecției și, cu aceasta, a comunicării, pentru a se ajunge la situația în care aplicarea științei coincide cu sporirea puterii oamenilor asupra lumii înconjurătoare, naturale și sociale; c) căutarea unei alte cunoștințe decît cea a științelor naturii sau a unor științe edificate după modelul acestora, ar fi condamnată la eșec, deoarece orice cunoștință, pe cît își merită titlul, recurge la explicații, care nu pot fi altele decît cele consacrate în științele moderne ale naturii [31]. Susținerea nu atinge atît de direct „hermeneutica filosofică" cît se pare la prima vedere, căci aceasta caută să reabiliteze o cunoștință ce se obține în mediul comunicării, ceva în genul unei „înțelegeri" orientatoare de acțiune. Este, așadar, o cunoștință ce se măsoară după alte criterii decît cunoștința oferită de științele moderne ale naturii.

---

[27] *Ibidem*, p. 20–21.

[28] Vezi volumul *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.

[29] Hans Albert, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Reclam, Stuttgart, 1977, p. 128.

[30] *Ibidem*, p. 131.

[31] *Ibidem*, p. 140.

În efortul pentru reabilitarea ei constă, dealtfel, principalul titlu de merit al „hermeneuticii filosofice".

Limitele acesteia — pe planul problemelor de care ne ocupăm, în acest studiu — se află într-adevăr în concepția asupra științei, dar într-un alt loc decît cel vizat de „raționalismul critic". Și anume, în susținerea după care domeniul interacțiunilor sociale nu este abordabil adecvat cu mijloacele științei. Putem concede „hermeneuticii filosofice" că acest domeniu nu este *în general* abordabil adecvat cu mijloacele științelor moderne ale naturii, ale științelor analitico-experimentale; sînt însă interacțiuni, cum sînt, de pildă, cele din producție, care nu pot fi raționalizate fără aplicarea cunoștințelor oferite de științele analitico-experimentale și care ne obligă să limităm cerința hermeneuticii de a excepta interacțiunile sociale de la aplicarea științelor analitico-experimentale.

Un motiv și mai puternic pledează în dezavantajul „hermeneuticii filosofice": în cazul acelor interacțiuni sociale în care nu se pot obține raționalizări pe baza științelor analitico-experimentale apare o dispensă de la aplicarea acestor științe dar nu de la aplicarea oricărei științe. Căci nici o raționalizare, fie ea și socială, nu se poate obține astăzi, în condițiile unei ridicate complexități a vieții sociale, fără știință.

PRAXIS ȘI ISTORIE ÎN CONCEPȚIA LUI ANTONIO LABRIOLA

DE

MIHAI MILCA

Oricît ar părea de ciudat, în afara perimetrului culturii italiene, despre Antonio Labriola și opera sa se vorbește și se scrie, din păcate, destul de puțin. Pentru foarte mulți comentatori, Labriola pare să constituie un capitol de istorie a filosofiei deja încheiat, clasat, unii dintre aceștia neputînd chiar să-și reprime un aer de condescendență față de filosoful italian și preferința pentru judecățile de valoare confortabile. Pentru alți exegeți, Labriola reprezintă un precursor, un spirit tutelar, un punct de referință în cultura peninsulară, în planul tradiției marxismului occidental, iar ideile sale, în pofida trecerii timpului, se revelează în toată prospețimea lor, păstrîndu-și intacte actualitatea și originalitatea, amplitudinea intelectuală și tensiunea dialectică. Evocînd figura lui Labriola și rolul său decisiv în istoria culturii italiene și a mișcării muncitorești, Eugenio Garin simțea nevoia să facă o succintă trecere în revistă a tentativelor de recuperare și valorificare a moștenirii ilustrului filosof și profesor, a aceluia care a fost *întîiul și cel mai riguros propagator al marxismului în Italia la sfîrșitul secolului trecut*[1]. Prieten apropiat al lui

[1] Eugenio Garin, *Antonio Labriola nella storia della cultura e del movimento operaio*, în „Critica marxistă", nr. 2, marzo-aprile 1979.

Engels, partener predilect de dialog epistolar al lui Sorel, magistrul lui Croce și inspirator al acțiunilor ce aveau să culmineze cu înființarea Partidului Socialist Italian, în 1892, Labriola rămîne pînă la un punct un personaj enigmatic, greu de descifrat. Gramsci însuși îl descoperă abia într-un tîrziu, sesizîndu-i importanța după 1926, în *Quaderni del carcere*. Cam din aceeași perioadă datează și primele referiri la ideile lui Labriola în mediile intelectuale ale comunismului italian (avem în vedere aici pe Palmiro Togliatti și Angelo Tasca) [2].

Dealtfel nici destinul intelectual propriu zis al lui Antonio Labriola nu este lipsit de sinuozități, turnante ideatice și momente de inflexiune. Asupra acestei probleme am dori să ne oprim în cele ce urmează, căutînd pe o filieră, credem, fertilă, resorturile concepției de mai tîrziu a lui Labriola despre relația între istorie și praxis sau, mai exact, fundamentele „filosofiei praxisului". La începutul anilor '60 ai secolului trecut, tînărul Labriola era, la Napoli, descipolul preferat al filosofului Bertrando Spaventa [3], părînd predestinat unei cariere academice, tipice pentru ceea ce Gramsci avea să denumească un „intelectual tradițional". La data respectivă Napoli constituia o redută a hegelianismului, conservînd „ultima flacără a gîndirii speculative europene" [4]. Lecturile lui Labriola din această perioadă sînt bogate și temeinice. Fuziunile de idei, răsturnările de perspective sînt nu numai rapide, amețitoare, ci și benefice pentru configurarea, cum vom vedea, a unui fond aperceptiv *sui generis*, a unei sensibilități particulare în raport cu istoria și filosofia istoriei.

La mijlocul anilor '60 Labriola se simte din ce în ce mai mult atras de filosofia lui Spinoza. El procedează la o lectură, am putea spune, „non-spinozistă", a lui Spinoza. Tentația reconstrucției discursului spinozist în consonanță cu o proiecție teoretică influențată în mod sensibil de Herbart, este cît se poate de evidentă.

Așa cum subliniază, cu un pronunțat simț al nuanțelor, Aldo Zanardo, Labriola realizează de fapt o *depășire* a viziunii spinoziste, atît în plan epistemologic cît și în plan istoric : „Ceea ce rezultă mai presus de toate în mod clar din confruntarea cu Spinoza pare să fie critica construcției abstracte speculative, delimitarea unei metode istorice non speculative, viziunea realității ca distincție ireductibilă între determinări și planuri, tendința unei concepții despre cunoaștere exaltînd caracterul experimental și concret-istoric al conceptelor" [5].

Evoluînd pe terenul filosofiei istoriei, Labriola suferă în scurtă vreme, o dublă atracție pe care o resimte tensionat și la care se va raporta

---

[2] *Ibidem*, p. 66.

[3] Bertrando Spaventa (1817—1883) a fost unul dintre fondatorii Școlii napolitane de filosofie, reprezentant de seamă al „hegelianismului meridional". Afinitățile sale filosofice se îndreptau deopotrivă spre opera de maturitate a lui Kant, spre scrierile de tinerețe ale lui Hegel și spre tradiția filosofiei italiene, ce începea cu Giordano Bruno, Tommaso Campanella și Giambattista Vico trimițîndu-și ecourile pînă la Antonio Rosmini și Vincenzo Gioberti. Pentru o mai completă edificare asupra personalității și operei lui Spaventa a se vedea introducerea lui Giuseppe Tarozzi la lucrarea lui Bertrando Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, G. B. Paravia C., Torino-Milano-Padova-Firenze-Roma-Napoli-Catania-Palermo, 1937.

[4] Benedetto Croce, *Histoire de l'Italie contemporaine* (1871—1915), Payot, Paris, 1929, p. 143.

[5] Aldo Zanardo, *Il primo Labriola e Spinoza*, în vol. *Filosofia e socialismo*, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 55.

în mod entuziast, într-o primă periodă, critic, ulterior, o atracție în raport cu concepția lui Herbart și cu edificiul teoretic hegelian. Spre sfîrșitul vieții, într-o mărturisire făcută studenților săi, într-o lecție inaugurală, *L'Università e la libertà della scienza*, Labriola rememora astfel începuturile sale filosofice : „Printr-o norocoasă întîmplare în viața mea, mi-am înfăptuit educația sub impulsul direct și genuin a două mari sisteme prin care s-a desăvîrșit *filosofia* pe care am putea-o numi *clasică* ; mai exact sistemele lui Herbart și Hegel, în cadrul cărora ajunsese la ultima consecință antiteza între realism și idealism, între pluralism și monism, între psihologia științifică și fenomenologia spiritului, între specificarea metodei și anticiparea oricărei metode a omniscientei dialectici" [6].

Adeziunea lui Labriola la ideile lui Marx și Engels survine abia spre sfîrșitul carierei sale filosofice ; este o opțiune conștientă și irevocabilă, cu atît mai trainică și mai organică, cu cît se realizează pe calea regală a depășirii filosofiei hegeliene, cu cît ea reeditează *mutatis mutandis* însăși tentativa clasicilor marxismului de a întemeia o filosofie a practicii, în opoziție cu oricare dintre filosofiile tradiționale anterioare, contemplative și speculative.

Labriola descoperă gîndirea lui Marx spre 1890. În *Istoria Italiei contemporane (1871—1915)*, Croce trasează în cîteva linii energice portretul lui Labriola din acești ani, insistînd asupra fervorii cu care maestrul său filosofic pătrundea la data respectivă în intimitatea textelor marxiste : „El (Labriola — nota ns.) ținea la Universitatea din Roma un curs de filosofie a istoriei. În lecțiile sale, el oscilase mai întîi între teoriile factorilor istorici, etno-psihologie și reducția la conceptele naturaliste referitoare la tipul lingvisticii. Cu zelul omului care și-a găsit credința mult timp căutată dealtfel, el se apucă să învețe filosofia marxistă a istoriei, « materialismul istoric», așa cum acesta fusese conceput de către maeștrii și sistematic expus de către discipolii germani, în special de Engels. Supunîndu-se unui sentiment cvasi-religios, filosoful italian va merge pînă la incunabulele doctrinei, la scrierile din *Deutsch—Frantzösische Jahrbücher* din 1843, la *Heilige Familie* din 1845, la articolele de la *Neue Rheinische Zeitung* din 1848 ; el va intra în corespondență cu bătrînul Engels și alți supraviețuitori, apostoli sau martori de primă oră" [7]. Operația întreprinsă de Labriola apărea însă, mai mult sau mai puțin, ca un act solitar, temerar, expus unor presiuni concentrice, exercitate atît de idealismul neokantian sau neohegelian cît și de materialismul pozitivist, naturalist și mecanicist, ce-și disputau întîietatea în spațiul filosofic italian. Revigorarea idealismului coincidea cu un avans tenace al ideilor pozitivismului, se afirma ca o veritabilă reacție de împotrivire față de acestea din urmă. Labriola se afla de fapt într-un *no man's land* filosofic : „În întreaga Europă — avea să scrie el în 1903 — se desfășoară ca o *reacție* contra *istoricismului*, *pozitivismul*, *darvinismul*, *evoluționismul*, etc., etc., și acestea se amestecau cu spiritul burghez decadent, cu catolicismul renăscut și cu o feroce neoscolastică și neosofistică" [8].

---

[6] apud Paolo Orano, *Labriola*, în cartea *I Moderni*, vol. II, Fratelli Treves Editori, Milano, 1922, p. 23.

[7] B. Croce, *op. cit.*, p. 162—163.

[8] E. Garin, *op. cit.*, p. 70.

Socialismul însuşi străbătea un moment de criză în plan teoretic. Marxismul, revendicat doar ca teorie economică, capătă tot mai multe accente fataliste şi mecaniciste, apropiindu-se, în variantele dezvoltate de către unii dintre teoreticienii Internaţionalei a II-a, de pozitivismul şi materialismul vulgar ce provocaseră, cîndva, o vehementă reacţie de respingere din partea fondatorilor, a lui Marx şi Engels. Labriola are meritul de a fi respins şi el în mod categoric tentativele de a priva marxismul de substanţa sa medulară, filosofică, revoluţionară, tentative care se manifestau sub cele mai diverse forme şi care în ultimă instanţă urmăreau să separe teoria marxistă de practică. Pentru Labriola *materialismul istoric este însăşi filosofia praxisului.* Eugenio Garin remarca astfel cu deplină dreptate că „marxismul lui Labriola este legat de viziunea sa asupra conexiunii unitare a realităţii : teorie şi practică, ştiinţă şi activitate, subiect şi obiect, necesitate şi libertate" [9].

Labriola, ca şi alţi teoreticieni marxişti din generaţia care a succedat întemeietorilor filosofiei praxisului, va avea de îndeplinit o misiune teoretică de o covîrşitoare importanţă, mai ales dacă o privim în raport cu stadiul la care ajunsese mişcarea muncitorească, socialistă, din punct de vedere practic-politic. Ea se înscria în efortul, mai mult mai sau mai puţin concertat, de a „*sistematiza* materialismul istoric în calitate de teorie globală a omului şi naturii, capabilă să înlocuiască disciplinele burgheze rivale şi să aducă mişcării muncitoreşti o viziune largă şi coerentă a lumii pe care militanţii să o poată sesiza cu uşurinţă" [10], traducîndu-se într-o dublă obstinaţie, aceea de a elabora lucrări filosofice cu caracter general asupra marxismului, privit ca o concepţie a istoriei, concomitent cu extinderea cîmpului de interes teoretic spre alte domenii pe care Marx nu le abordase sau le abordase indirect, neexplicit.

Labriola va unifica într-o sinteză teoretică remarcabilă, originală tradiţia filosofică a marxismului originar cu filonul istoricist al filosofiei italiene.

Scrierile în care Labriola va da măsura întregii sale capacităţi de creaţie filosofică în interiorul marxismului — *In memoria del manifesto dei comunisti* (1895), *Del materialismo storico, dilucidazione preliminare* (1896), *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898) — vor impune o perspectivă clară şi fermă, revitalizată, asupra materialismului istoric. Aceste eseuri, scrise cu nerv şi erudiţie, abundînd în imagini sugestive, sarcastice pe alocuri, îşi îndreaptă cu precizie ascuţişul polemic împotriva simplificărilor şi falsificărilor marxismului, indiferent de natura şi proveniența lor. Labriola nu-i cruţă nici pe zelatorii şi energumenii extaziaţi în faţa certitudinilor osificate, pe materialiştii de ultimă oră, nici pe „restauratorii" şi maeştrii adulterului filosofic, grăbiţi să sufoce spiritul genuin al ideilor clasicilor marxismului, nici pe „confecţionerii de sisteme clasice bune pentru eternitate", nici pe „compilatorii de manuale şi enciclopedii".

Labriola se situează pe o poziţie radicală : „marxismul ca ruptură cu orice sistem, socialismul ca revoluţie globală plecînd de la o compre-

[9] *Ibidem*, p. 77.

[10] Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, François Maspero, Paris, 1977, p. 15.

hensiune critică și dialectică" [11], ceea ce conferă un nou statut filosofiei — concepută prin urmare în mod necesar ca filosofie a praxisului — , materialismul istoric avîndu-și *nucleul, esența* tocmai în această filosofie a praxisului.

Conceptul de filosofia praxisului nu este o construcție *ad-hoc* sau un pseudonim al marxismului, ci o interpretare perfect determinată a filosofiei marxiste. Acest concept îndeplinește o funcție euristică precisă. În plan epistemologic, operaționalitatea conceptului se exercită într-un dublu registru polemic : antipozitivist și anti-idealist [12].

Întrucît filosofia praxisului este sinonimă cu esența însăși a materialismului istoric, statuarea unei relații organice între praxis și istorie îi apare lui Labriola ca inevitabilă.

Pentru filosoful italian, *istoria* societății nu reprezintă altceva decît *praxisul* uman în desfășurarea sa. „Istoria — subliniază Labriola — este acțiunea omului, în măsura în care omul poate crea și perfecționa propriile sale instrumente de muncă, și cu ajutorul acestor instrumente el poate crea un mediu artificial, ale cărui efecte complicate reacționează ulterior asupra lui și care, prin starea sa prezentă și modificările sale succesive, este ocazia și condiția dezvoltării lui" [13]. Istoria este activitatea umană, procesul de creație colectivă prin care omul însuși se creează și se re-creează neîncetat. Ca atare este superfluă și inadecvată orice explicație istorică sau perspectivă ce reduce procesul istoric la un tip sau altul de *teleologism* ori care îmbracă o formă „mitică", „mistică" sau „metaforică" de *fatalism*. Concepția materialistă a istoriei nu substituie un set de factori istorici cu alții, nu înlocuiește un tip de determinism istoric univoc cu altul. Ea caută sensul *totalității*, înlănțuirea elementelor determinante și determinate ce alcătuiesc, în viziunea lui Labriola, un *complexus*.

„Veritabila problemă — remarcă filosoful marxist italian — constă efectiv, nu în a substitui sociologia istoriei, ca și cum aceasta din urmă ar fi fost o aparență care ascundea îndărătul ei o realitate secretă, ci a înțelege integral istoria în toate manifestările ei intuitive, și de a o înțelege grație sociologiei economice... Nu e vorba de a descoperi și de a determina terenul social doar, pentru a face mai apoi să apară deasupra lui oamenii ca altădată marionetele, ale căror sfori nu mai sînt ținute și puse în mișcare de providență, ci de categoriile economice" [14].

Veritabila problemă este înțelegerea mișcării istorice ca procesualitate, decurgînd din însuși jocul legităților imanente societății, procesualitate ce se refuză oricărei forme de arbitrar și transcendență, oricărei predeterminări.

André Tosel regăsea această dimensiune *imanentistă* a concepției lui Labriola și în filosofia gramsciană a praxisului. Ca și Labriola, Gramsci

[11] Vezi în acest sens considerațiile Christinei Buci-Gluksmann. *Gramsci et l'Etat* (pour une théorie matérialiste de la philosophie) Fayard, Paris, 1975, p. 408—409 și următoarele, cuprinse în capitolul *Praxis et pratiques : Labriola, Gramsci, Engels*.

[12] Semnificative sînt în acest sens precizările pe care le face însuși Labriola : „... materialismul istoric, adică filosofia praxisului, în măsura în care pătrunde omul istoric și social în întregime, pune capăt oricărui idealism ce consideră lucrurile existente ca reflex, reproducere, imitație și oricărui materialism naturalist" (Antonio Labriola, *Socialisme et philosophie*, V. Giard et Brière, Paris, 1899, p. 74).

[13] Antonio Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Marcel Giard, Paris, 1928, p. 131.

[14] *Idem*, p. 257.

pleca de la „o presupunere esenţială : cea a autonomiei filosofiei praxisului, care e o filosofie imanentă a lucrurilor asupra cărora ea filosofează", ea neavînd nevoie să se înfeudeze filosofiilor tradiţionale ce au premers-o, întrucît conţine în sine toate elementele necesare constituirii unui *Weltanschauung*, unei filosofii totale, superioare [15].

Istoria se prezintă astfel ca un uriaş experiment colectiv, produs al acţiunii oamenilor, rezultanta ciocnirii şi suprapunerii unor forţe aflate în raporturi ce se modifică şi se restructurează fără încetare.

Pentru Labriola două concepte sînt, în fond, capitale : „imanenţa şi constanţa procesului în faptele istorice" ; concepţia materialistă a istoriei constituind de fapt „*teoria obiectivă a revoluţiilor sociale*" [16].

În vibrantele pagini consacrate *Manifestului partidului comunist* Labriola sesizase de acum faptul că în concepţia materialistă a istoriei îşi regăseşte condensarea şi sublimarea teoretică o întreagă istorie a socialismului, o întreagă tradiţie a luptei claselor, o propensiune revoluţionară care străbate ca un fir roşu perioada de frămîntări, îndoieli şi căutări ce a urmat revoluţiei burgheze. Ritmul cursului istoriei cunoştea o accelerare, lăsînd să se întrevadă deznodămîntul ineluctabil : pieirea capitalismului, începutul revoluţiei comuniste. „Graţie acestei concepţii — precizează Labriola — comunismul, încetînd de a mai fi o speranţă, o aspiraţie, o amintire, o conjectură, un expedient, îşi afla pentru prima dată expresia sa adecvată în conştiinţa necesităţii înseşi, adică în conştiinţa că este termenul şi soluţia luptelor de clasă actuale" [17].

Constituirea concepţiei materialiste a istoriei, emergenţa acesteia se originează, în viziunea lui Labriola, într-un act de asumare *critică* a raportului dintre politică şi filosofie, mediată însă de o reconsiderare, de asemenea critică, a relaţiei dintre filosofie şi ştiinţă. Socialismul ştiinţific se situează din acest punct de vedere la antipodul sociologiei pozitiviste. Spre deosebire de pozitivişti care nu se sfiesc să instituie asupra ştiinţei un monopol, cu efecte coercitive la nivelul practicii teoretice, filosofice, Marx şi Engels, adepţii comunismului critic nu fetişizează virtuţile unui model teoretic sau ale unei metode, nu îşi disimulează intenţiile şi scopurile îndărătul unei „raţionalităţi" factice, „nu caută să susţină o teză abstractă şi generică precum avocaţii sau sofiştii". Aşa cum subliniază Labriola, caracterul ştiinţific al comunismului critic „derivă din studiul obiectiv al lucrurilor", rezidă în „expresia teoretică şi explicaţia practică a datelor pe care le oferă interpretarea procesului ce se realizează prin noi şi în jurul nostru, şi care este în totalitatea sa în raporturile obiective ale vieţii sociale, cărora le sîntem subiect şi obiect, cauză şi efect" [18].

Labriola va reevalua, din această perspectivă, însăşi istoria constituirii sociologiei ca ştiinţă în cursul secolului al XIX-lea. Preferinţele sale manifeste vor merge către Saint-Simon, către vocaţia critică ce trebuie să prezideze procesul cunoaşterii realităţii sociale. Faţă de Auguste Comte, Labriola nu-şi ascunde cîtuşi de puţin idiosincrasia. Comte, acest „scolastic întîrziat", celebrat în mod curent ca „părinte" şi „fondator" al socio-

---

[15] André Tosel, *Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917*, în *Histoire de la philosophie*, vol. III, Gallimard, Paris, 1974, p. 943—944.

[16] Antonio Labriola, *op. cit.*, p. 178.

[17] *Idem*, p. 11.

[18] *Ibidem*, p. 13.

logiei n-a înţeles un adevăr elementar, pe care spre deosebire de dînsul, Balzac îl sesizase în chip remarcabil, şi anume că subiectul real al istoriei, motorul acesteia îl constituie clasele sociale, lupta lor, că *psihologia claselor* sociale nu poate fi ignorată sau exclusă din ansamblul explicaţiei fenomenelor sociale, decît cu riscul aneantizării comprehensiunii istoriei.

Labriola insistă asupra faptului că „pentru a trece de la structura economică subiacentă ansamblului configurativ al unei istorii determinate, e necesar recursul la acel *complexus* de noţiuni şi cunoştinţe pe care l-am putea numi, în absenţa unui alt termen, *psihologia socială*" [19]. De fapt, Labriola are în vedere interacţiunea între structura economică şi psihologia socială. Într-o formă incipientă, am putea spune că descoperim, *avant la lettre*, teoria gramsciană a „blocului istoric" sau mai precis schelăria, eşafodajul ei.

Dacă citim textele lui Labriola în paralel cu cele ale lui Gramsci ne mai frapează şi alte similitudini, intuiţii comune, teme obsesive. De exemplu, problema statului. La un moment dat Labriola constată că: „Odată ce există o istorie cunoscută, ea este istoria societăţii, tinzînd să formeze statul, sau care l-a şi construit deja" [20]. Peste cîteva decenii, Gramsci va reconstitui, într-o formă fundamental apropiată de cea a lui Labriola, ideea unităţii elementelor constitutive ale filosofiei praxisului: „În filosofie, — praxisul, adică raportul dintre voinţa umană (suprastructură) şi structura economică. În politică — raportul dintre stat şi societatea civilă" [21]. Pentru Gramsci, Statul reprezenta o problemă strategică, filosofică şi politică.

În aceeaşi ordine de idei, pentru Labriola, Statul nu constituia cîtuşi de puţin un epifenomen. Analizînd condiţiile particulare ale genezei unei teorii autonome a statului, în interiorul politicii, Labriola notează cu sagacitate că „traducerea în proză a mitului ideologic al statului" [22], a marcat în circumstanţele dezvoltării capitalismului clasic, în Anglia, o etapă ideologică decisivă de altfel; statului i se răpea „caracterul" sacru pentru a i se conferi o funcţie, o prerogativă infinit mai importantă, aceea de „autor" şi „garant" al ordinii sociale. Statul nu mai apare ca expresie a forţei divine ci ca „subiect" al istoriei, ca punct culminant şi susţinător al societăţii.

Labriola nu comite eroarea de a vedea în stat cauza directă a mişcării istorice. El remarcă însă cu inegalabil simţ dialectic faptul că societatea ajunsă Stat resimte nevoia unui complement de forţă care să asigure echilibrul forţelor sociale, că istoria politică a societăţii este reductibilă la chintesenţa sa — statul, că în decursul istoriei statul a înregistrat variaţii în forma pe care a îmbrăcat-o, în modalităţile de raportare la ansamblul societăţii, dar nu a dispărut nici un moment. Asigurînd exercitarea dominaţiei unei clase asupra alteia, dar şi unificarea sau unitatea societăţii, statul a constituit concomitent un teren de desfăşurare a unui neîncetat război civil şi cadrul „integrării" intereselor şi acţiunilor diferite, divergente ale claselor sub flamura „interesului general" şi a „raţiunii de

[19] *Ibidem*, p. 120.
[20] *Ibidem*, p. 150.
[21] Antonio Gramsci, *Opere alese*, Edit. politică, Bucureşti, 1969, p. 84.
[22] Antonio Labriola, *op. cit.*, p. 187.

stat". Labriola se îndoiește de validitatea teoriilor fundate pe misiunea etică a statului. Gramsci avea să dezvolte un punct de vedere asemănător cu privire la partidul totalitar-fascist tinzînd să devină Stat și care oficia un cult irațional al statului, o veritabilă *statolatrie*. În cadrul acestei statolatrii, misiunii etico-educative a partidului unic, deținînd monopolul puterii, i se acordă o importanță prioritară. Misiunea pe care însă statul totalitar și-o revendică nu reținea din ansamblul unor mijloace prezumtive avute la dispoziție decît propaganda, îndoctrinarea, terorismul psihologic, prigoana polițienească. Or, toate acestea nu reprezintă decît forma extremă, punctul limită al procesului „desacralizării" funcțiilor statului despre care vorbea Labriola; stat devenind „un aparat tehnic", o „birocrație" ce se substituie „ierarhiei" vechiului regim [23].

Labriola a surprins cu o intuiție demnă de admirație caracteristicile cezarismului, fenomen ce avea de asemenea să ocupe un spațiu larg în textele gramsciene din perioada încarcerării. Labriola era profund ostil tendințelor elitare ce își făceau loc în teoria sociologică și politologică la sfîrșitul secolului trecut și ai cărei reprezentanți erau îndeosebi Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca și discipolii lor. Labriola sesizase, fără a fi putut să dezvolte, cum ar fi dorit desigur, implicațiile posibile ale unui raport unidirecțional între mase și personalități. Labriola vorbește chiar de o „dramă istorică" recurentă, de la o etapă la alta, de la o comunitate la alta. Că Cezar sau Napoleon s-au născut la o anumită dată, că au avut o carieră anumită, cu detaliile și particularitățile respective, toate acestea nu sînt decît elemente accidentale în raport cu desfășurarea generală a evenimentelor, cu ascensiunea unei clase, cu destinul procesului revoluționar, cu instaurarea unui tip de guvernămînt. Și totuși personalitățile și-au pus o amprentă de neșters asupra evenimentelor.

Pentru Labriola este clar un lucru și anume: „Faptul însuși că întreaga istorie se sprijină pe antiteze, pe contraste, pe lupte, pe războaie, explică influența decisivă a anumitor oameni în anumite ocazii determinate. Acești oameni nu sînt nici un accident neglijabil al mecanismului social, nici creatori miraculoși a ceea ce societatea, fără ei, nu ar fi făcut în nici un chip. Încrucișarea însăși a condițiilor antitetice face ca indivizi determinați, generoși, eroici, fericiți, răufăcători să fie chemați în momentele critice să spună un cuvînt decisiv. În timp ce interesele particulare ale diferitelor grupuri sociale sînt într-o asemenea stare de tensiune încît toate părțile în luptă se paralizează reciproc, este necesară, pentru a face să se miște angrenajul politic, conștiința individuală a unui individ determinat" [24].

Concepția despre istorie și praxisul uman — în ipostaza sa politică — nu îmbracă, în cazul lui Labriola, o formă sistematică, definitivă, închisă. Dialectica relației între filosofie și politică, între praxis și istorie, între știință și acțiunea revoluționară se înscrie într-un cadru teoretic și practic deschis întrebărilor și răspunsurilor ce apar pe măsura desfășurării procesului istoric și, concomitent, a procesului cunoașterii. De aceea, gîndirea lui Labriola respinge orice corset sau mulaj cu pretenții hermeneutice. Ea reprezintă un capitol de gîndire filosofică care trebuie recuperat și valori-

[23] *Idem*, p. 196.
[24] *Ibidem*, p. 262.

ficat ținînd cont de ramificațiile pe care le are în tradiția intelectuală ce i-a urmat, în dezvoltarea marxismului creator al secolului al XX-lea; opera lui Labriola nu și-a relevat toate filoanele și toate fațetele, fapt pentru care sarcina comentatorilor și interpreților marxiști de a o restitui, în momentul de față, în integralitatea și spiritul ei propriu, rămîne nu numai actuală ci și, în continuare, extrem de dificilă.

TEME LUKÁCSIENE ÎN „ISTORIE ȘI CONȘTIINȚĂ DE CLASĂ"

DE

KIRÁLY ISTVÁN

Publicată în 1923, *Istorie și conștiință de clasă — Studii despre dialectica marxistă* a provocat încă de la apariția sa controverse ce nu au încetat nici astăzi și care, paradoxal, au transformat-o într-unul din cele mai disputate documente ale istoriei spirituale a secolului nostru.

Concepția marxistă este înfățișată în această lucrare ca un corpus viu, mereu actual al gîndirii, ce se cere ferit de orice închistare, întîrziere față de dinamismul realității, de orice intervenție ce i-ar putea diminua valențele sale revoluționare.

Materialismul istoric apare în *Istorie și conștiință de clasă* ca fiind *autocunoașterea globală și revoluționară a societății capitaliste.* De aceea, G. Lukács se orientează spre studiul problemelor ce derivă din „structura mărfii", din caracterul ei fetișist, considerînd că la nivelul capitalist al dezvoltării umane nu există nici o problemă care să nu ne conducă la întrebarea asupra formei-marfă și a cărei rezolvare să nu depindă de soluționarea „misterului" structurii ei.

Lukács insistă pe larg asupra diferențelor *calitative* intervenite prin *generalizarea* capitalistă a formei-marfă: nu se mai poate vorbi despre faptul că omul își *interiorizează* în raporturile sale fetișismul, deci, producînd și mărfuri omul s-ar mai putea reproduce pe sine ca om; ci omul însuși devine marfă și producînd mărfuri se reproduce pe sine tot ca *marfă*; *omul-marfă se mișcă în lumea mărfurilor* și toate raporturile precum și încercările sale de a le determina sînt pecetluite de această relație.

„Atunci cînd valorile de întrebuințare apar fără excepție ca mărfuri, ele capătă *o nouă obiectivitate* (s.n. — K.I.), un nou caracter de lucru pe care nu-l dețineau în epoca schimbului accidental și în care se distrug complet caracterele lor inițiale de lucru" [1]. Acest text evidențiază faptul că nu putem identifica — în *Istorie și conștiință de clasă — reificarea* cu *obiectivarea*: obiectivarea în valorile de întrebuințare, în *bunuri*, este cu totul altceva decît *reificarea în marfă.* Aceasta înseamnă că, pentru tînă-

[1] Gy. Lukács, *Történelem és osztálytudat* (Istorie și conștiință de clasă), Budapest, 1971, p. 333.

rul Lukács, reificarea *nu se identifică hegelian* cu obiectivarea: a) reificarea este concepută ca rezultat al unui proces istoric de dezvoltare prin care ia naştere şi se maturizează societatea capitalistă prin generalizarea formei-marfă, deci ea nu este o condiţie umană, aşa cum înstrăinarea-obiectivarea apare la Hegel; b) astfel, nici conştiinţa nu se „ciocneşte" de obiectualitatea ca atare, ci de obiectualitatea reificată, abstractizată. Abstracţiunea istorică serveşte atît pentru înţelegerea procesului de devenire a fenomenelor puse în discuţie, cît şi pentru comprehensiunea mai largă a fetişismului: faptul că pentru mentalitatea fetişistă obiectualitatea individuală parţială a fenomenelor apare ca însuşi complexul lor, deci formele particulare derivate li se prezintă ca însăşi esenţa lor nefalsificată de medieri, nu se poate justifica doar printr-o poziţie a subiectului ce s-ar determina în mod paralel, ci înseamnă că înseşi fenomenele (bani, obiect-marfă, stat etc.) în forma lor obiectuală sînt abstracte, că *forma lor concretă este abstractă*; c) totodată, la Lukács *suprimarea* reificării nu este contemplativă ci revoluţionară. Reificarea cuprinde toate fenomenele societăţii capitaliste. Ea se manifestă şi în diviziunea socială capitalistă a muncii care produce *specializarea unilaterală* a indivizilor: în procesul specializării un complex al aptitudinilor umane se dezleagă de unitatea personalităţii şi se obiectivează reificat împotriva ei.

Rezultă de aici că teoria reificării este, atît pe plan economic cît şi suprastructural, *teoria unităţii formale a totalităţii societăţii capitaliste*. Nu putem identifica deci „reificarea" cu „înstrăinarea", căci teoria reificării vizează să surprindă acel *salt calitativ* care intervine istoric prin generalizarea formei-marfă; prin urmare ea nu este o teorie a înstrăinării *în genere*, ci una a *mecanismelor* înstrăinării *capitaliste*, reprezentînd *urmărirea* structurilor nodale ale culminării şi împlinirii sale pînă la înălţimea teoriilor filosofiei moderne. Deci ea găseşte în forma marfă acel *arche-tip* prin care fenomenele înstrăinării capitaliste devin identificabile în unitatea lor la diferite nivele. Teoria reificării apare ca fiind înainte de toate una *metodologică*, în care analizele lui Marx sînt efectiv *presupuse* [2] şi vehiculate mai departe. Ea nu porneşte de la analiza „muncii", dar se află totuşi în strînsă legătură cu sfera economicului şi cu problematica unităţii între teorie şi practică, reprezentînd totodată o promisiune pentru pătrunderea totalităţii.

În spatele unităţii formale a capitalismului se află o societate ale cărei elemente există atomizate, guvernate de legi particulare distincte, cu domenii a căror relaţie rămîne aleatorie (ex. concurenţa). Proletariatul şi burghezia sînt, împreună, martorii şi elementele reificării tuturor manifestărilor capitaliste. Categoriile de mediere însă, prin care cele două clase îşi prelucrează această realitate imediată, categorii prin care această realitate devine pentru ei realitate obiectivă particulară, şi care derivă din poziţia diferită a celor două clase în „acelaşi" proces economic, sînt cu totul diferite. Acţiunea *categoriilor de mediere* asupra aspectului lumii nu este ceva subiectiv: utilizarea *burgheză* a maşinilor dă naştere unui întreg sistem de contradicţii şi antagonisme [3]. *Timpul de muncă*, de exemplu, este pentru proletariat atît forma de obiect a forţei sale de muncă

[2] *Ibidem*, p. 320.
[3] *Ibidem*, p. 425.

cît și forma existențială ce determină modul particular de a ființa al proletariatului ca om, ca subiect. Datorită acestui fapt, separația ce ia naștere în această formă face posibil ca situația să se conștientizeze ca atare [4]. *Conștientizarea* nu este o revelație bruscă, nemediată, ce ar determina la fel de imediat trecerea la acțiune : muncitorul se poate ridica la nivelul conștientizării propriei sale existențe numai dacă devine conștient de propriul său *caracter de marfă*, și se recunoaște pe sine și raportul său față de capital în marfă, deși încă nu este capabil să se înalțe practic deasupra rolului de obiect. Deși, la început, nu este decît *conștiința de sine a mărfii*, totuși formele fetișizante ale structurii de marfă și împreună cu ea nemedierea încep să se destrame [5]. „Trecerea" cunoașterii la practică, la schimbarea obiectului, a realității, se poate realiza numai atunci cînd ea are caracter practic chiar sub forma sa de cunoștință : *autocunoașterea de sine a muncitorului ca marfă produce schimbarea structurală, obiectuală a obiectului cunoașterii*, căci prin ea obiectul se trezește la realitate socială, fiind baza și începutul acelui proces complex de medieri al cărui scop este cunoașterea societății ca totalitate istorică, caracterizată prin universalizarea formei marfă ; înseamnă devenirea proletariatului și transformarea sa în clasă socială [6].

Această realizare înseamnă dislocarea necesară a autonomiilor și a dualismelor rigide și obligă cunoașterea să-și clădească conceptualizarea *pe conținut*, pe individualitatea calitativă a fenomenelor și să nu păstreze nici un element astfel reconstituit în pura sa unicitate, deci să se aplece asupra totalității concrete a lumii istorice. Numai astfel pot fi soluționate aspectele iraționalității „lucrului în sine" și poate fi concepută unitatea gîndirii și a existenței.

Faptul că dialectica materialistă este una *revoluționară* trebuie să așeze într-o nouă lumină atît *teoretizarea ei metodologică* cît și complexul problematic al *unității teoriei și practicii*. Nu e suficient să facem din caracterul ei revoluționar un atribut al materialismului dialectic și nici să judecăm unitatea teoriei cu practica potrivit unor simptome ce pot fi de suprafață, deoarece „se poate întîmpla ca masele să fie mișcate de forțe complet diferite, ca ele să lupte pentru cu totul alte scopuri și astfel teoria să reprezinte un conținut cu totul accidental pentru mișcarea lor, o formă prin care își conștientizează acțiunea lor socialmente necesară sau întîmplătoare, fără însă ca acest act al conștientizării să fie legat în mod real și esențial de însăși acțiunea lor" [7]. De aceea „esența practică a teoriei" trebuie dezvoltată din teoria însăși și din raportul ei față de obiect [8].

Problema se cere transferată astfel la un nivel mai profund : cel al raportului între *realitate* și *conștiință* și a condiționării sale *istorice*, care — potrivit precizărilor lui Marx — solicită ca nu numai ideea să tindă către realizare, ci însăși realizarea să tindă spre idee. „Numai un atare raport al conștiinței și al realului face posibilă unitatea teoriei și a practicii ... dacă *conștientizarea* (s.n. K.I.) este acel pas hotărîtor, pe care

---

[4] *Ibidem*, p. 447.
[5] *Ibidem*, p. 448.
[6] *Ibidem*, p. 449—450.
[7] *Ibidem*, p. 212.
[8] *Ibidem*, p. 211.

procesul istoric trebuie să-l facă în direcția propriilor sale scopuri [9]. Fibrele ce leagă o teorie și o practică constituite pe căi cu totul specifice sînt în mod necesar înnodate de „întîmplări"; unitatea unor domenii astfel desfășurate nu poate fi decît de suprafață, realizată de scurt-circuitări „accidentale", vehiculate de campanii. Fundamentele profunde ale unității lor trebuie deci căutate în însuși procesul istoric al raportului revoluționar al conștiinței și al realității, în care termenii lor — subiect și obiect — pot fi concretizați într-o mediere-produs-istoric, sub forma conștiința de clasă a proletariatului, ca fiind *identici*.

Acest aspect metodologic are o considerabilă importanță pentru înțelegerea acestei scrieri. Marea majoritate a comentatorilor consideră că noțiunea lukácsiană a „subiect-obiectului identic" este o simplă abstracție filosofică speculativă, lipsită de fundament real; că este expresia „hegelianismului" *Istoriei și conștiinței de clasă*, fără valoare operațională; că este produsul teoretic al sectarismului mesianic de stînga ce l-ar caracteriza pe Lukács din această perioadă; deci o realizare căreia marxismul nu-i poate face loc. Aprofundarea acestei problematici prin analiza structurii formei-marfă, precum și a teoriei reificării în raport cu obiectivarea și înstrăinarea, precum și cu suprimarea ei, ne poate prezenta problematica „subiect-obiectului identic" ca reluarea particulară, comprehensivă și independentă a atmosferei scrierilor tînărului Marx referitoare la poziția ontologică a genericității sub aspectul obiect-subiectului (*Manuscrisele economico-filosofice* din 1844 au fost publicate la un interval de aproape 10 ani după *Istorie și conștiință de clasă*). „Omul — scrie Marx — face din activitatea sa vitală obiectul voinței și al conștiinței sale... Aceasta nu este o determinare cu care el se contopește nemijlocit .. el este o ființă conștientă, adică *propria sa viață constituie pentru el un obiect*, tocmai pentru că el este o ființă generică ... ființă care vede *în gen* propria sa esență" (s.n. — K.I.), dar „Omul nu se dedublează numai intelectual, ca în conștiință, ci efectiv, prin muncă și se contemplă pe sine într-o lume creată de el" [10]. Subiect-obiectul identic fiind legat de situația existențială a proletariatului, de activitatea sa revoluționară, este pentru Lukács inseparabil de suprimarea proprietății private, de autentica emancipare umană. Or, despre aceeași problemă tînărul Marx scria următoarele: „Numai atunci omul nu se pierde în obiectul său cînd acesta devine pentru el obiect *uman* sau *om obiectualizat*" (s.n. — K.I.), iar mai departe, „toate *obiectele* devin pentru el *obiectivarea* lui însuși... adică *obiectul devine el însuși*" [11] (s.n. — K.I.), ceea ce înseamnă formularea expresă a subiect-obiectului identic.

Această interpretare este sursa criticii pe care Lukács o aduce dialecticii din *Anti-Dühring*: Engels, afirmînd caracterul dinamic al conceptualizării dialectice care pune interacțiunea în locul cauzalității unilaterale etc., omite totuși „cea mai esențială interacțiune, adică *legătura dialectică a subiectului și a obiectului* în procesul istoric" [12]. Astfel însă — apreciază Lukács — avantajele construcției dialectice rămîn pur „știin-

[9] *Ibidem*, p. 212.
[10] K. Marx și Fr. Engels, *Mici scrieri economice*, București, Edit. politică, 1969, p. 81—82.
[11] *Ibidem*, p. 106.
[12] G. Lukács, *op. cit.*, p. 214.

ţifice" şi nu se surprinde fundamentala deosebire ce constă în faptul că studiul „metafizic" nu poate fi decît contemplativ, lăsîndu-şi *neschimbat* obiectul, în timp ce problema centrală a metodei dialectice este *schimbarea realităţii* (şi cum am putea schimba realitatea fără modificarea obiectului)[13]. Această critică trebuie înţeleasă în adevăratul ei context: nu se contestă aici nici activitatea, nici caracterul revoluţionar al gîndirii lui Fr. Engels. (Numeroase pasaje ne conving despre acest fapt). Se constată însă *absenţa unei teoretizări filosofico-metodologice* (şi nu numai strategic-politice) a caracterului *revoluţionar* al metodologiei marxiste, precum şi preocuparea de a căuta argumentele şi momentele necesităţii raportului acesteia cu sensul dezvoltării istorice reprezentat de *proletariat*. Această poziţie, însă, îl conduce totodată pe Lukács la negarea valabilităţii dialecticii în dezvoltarea naturii şi de aici la sub-aprecierea sensului pe care unele tipuri de practică (experimentul şi industria) îl au ca domenii non-contemplative ale schimbului natură-societate. Lukács va reveni asupra problemei, insistînd, totuşi, asupra faptului că criticile aduse lui Engels nu sînt „cu totul neîndreptăţite": terenul practicii, în cursul dezvoltării sale, a devenit mai extins, mai mediat decît terenul muncii; deci purul act al producerii obiectului, deşi poate fi baza imediat corectă a realizării unei presupoziţii teoretice şi, în această măsură, poate servi drept criteriu al corectitudinii ei, nu rezolvă încă acea sarcină pe care Engels o încredinţase practicii: de a desfiinţa „învăţătura kantiană a lucrului în sine" [14].

Categoria care realizează pentru tînărul Lukács (în *Istorie şi conştiinţă de clasă*) medierea între gîndire şi realitate, teorie şi practică, subiect şi obiect şi care în acelaşi timp promite să surprindă caracterul revoluţionar al dialecticii materialist istorice este cea a *totalităţii*. „În ştiinţă, caracterul dominant al categoriei totalităţii este purtătorul principiului revoluţionar" [15], ea trebuie deci să domine în întregime efortul dialecticii materialiste de a cuprinde procesul istoric.

Totalitatea determină, pe de o parte, orientarea conştiinţei către realitate, reprezentînd adevărata ei cunoaştere, care depăşeşte individualitatea iraţională şi conexiunea formală a „faptelor" şi manifestă, pe de altă parte, categoria adevărată a realităţii concrete, definind totodată şi forma obiectuală a elementelor ei. Se cere astfel renunţarea la conceptul simplu al interacţiunii care constă în acţiunea reciprocă, solicitîndu-se conceperea oricărei modificări relevante ca fiind schimbarea raportului faţă de întreg, schimbare ce se exprimă ca modificarea însăşi a formei obiectuale. Astfel, totalitatea mediază atît istoricitatea cît şi principiul revoluţionar.

I. Hermann, atunci cînd face analiza *Istoriei şi conştiinţei de clasă*, subliniază faptul că tema ei adevărată este totalitatea, care, deşi se dezvoltă aici cu importante valenţe metodologice, este totuşi foarte problematică în privinţa *conţinutului* ei [16]. Un studiu mai amănunţit ne arată că una din funcţiile principale ale acestei categorii este de *a media*

---

[13] *Ibidem.*

[14] *Ibidem.*

[15] *Ibidem*, p. 240.

[16] I. Herman, *Lukács György gondolatvilága*, p. 131–136.

concret rolul procesului economic în întregul complex social, relație care de obicei este trecută cu vederea. Lukács afirmă următoarele: „... Producerea și reproducerea unei totalități economice (a cărei cunoaștere este sarcina științei) .. trece, în mod necesar, în procesul de producere și de reproducere a unei totalități sociale determinante" [17]. Orice ruptură între economie și totalitate înseamnă recăderea în materialismul dogmatic al epigonilor lui Marx, înseamnă incapacitatea de a depista formele ideologice în conexiunea cu baza lor economică, de a surprinde economicul ca totalitate. Pentru metoda dialectică, „problemele «economice» și cele «ideologice» își pierd independența lor reciproc rigidă și se întrepătrund" [18], și numai astfel totalitatea poate deveni categoria istoricității: categoria însăși, ca mediere, ca metodologie este un produs istoric.

Punctul de vedere al totalității nu se poate naște decît la un anumit nivel economico-social al dezvoltării istorice, adică atunci cînd apare modul de producție capitalist. „*Nu prioritatea motivului economic, ci punctul de vedere al totalității este acela care deosebește fundamental marxismul de știința burgheză*" [19] (s.n. — K.I.). Iată fraza mult citată — și prea puțin interpretată — pe care se clădesc viziunile despre „revizionismul", „idealismul" etc. lukácsian. Trebuie însă accentuat că ea este expresia polarizată a elementului dialectic-revoluționar al marxismului față de *economismul* marxist-vulgar și nu înseamnă deprecierea importanței economicului. Un studiu mai sintetic ar putea argumenta acest fapt și totodată ar putea determina — pe lîngă cele expuse pînă acum — liniile principale ale raportului economie-totalitate, prin: a) importanța pe care analiza *structurii formei-marfă* o are pentru *Istorie și conștiință de clasă* în înțelegerea *totalității* societății capitaliste; b) observarea definiției „conștiinței de clasă" care pornește direct din criterii economice, adică operaționalizează însăși difuziunea determinării ei economice. Or, pentru Lukács numai clasele pot fi purtătorii punctului de vedere al totalității. Această totalitate se află în strînse legături cu toate categoriile-cheie ale operei (reificarea, conștiința de clasă, istoria, subiect-obiectul identic, revoluția, dialectica etc.), legături care ar fi *imposibile* fără raportul dintre economie și totalitate. Din aceste motive aprecierea lui Y. Bourdet potrivit căreia analizele lui Lukács „sînt speculații lipsite de baza lor economică" ni se pare cu totul superficială.

Numai *raportate la societate ca întreg* fenomenele își manifestă toate determinațiile lor și pot fi cunoscute în bogăția lor concretă. Situația obiectivă și posibilitatea corespondenței generează la Lukács categoria „posibilității obiective", menită să descrie — atît din punctul de vedere al existenței cît și din cel al conștiinței — specificul istoric al diferitelor clase sociale. Ea operează, după opinia noastră, cu două criterii complementare: locul ocupat de către indivizi în interiorul procesului de producție și relevanța formei de producție reprezentată de clasa socială pentru totalitatea economică concretă. Astfel, categoria „posibilității obiective" îi permite identificarea situației diverselor grupuri în totalitatea socială concretă din perspectiva procesului istoric al dezvoltării și

[17] G. Lukács, *op. cit.*, p. 232.
[18] *Ibidem*, p. 256.
[19] *Ibidem*, p. 246.

constituie, în același timp, baza metodologică pentru elaborarea conceptului de „conștiință calculată" („zugerechnetes Bewusstsein").

„Conștiința de clasă este acea reacție determinată rațional pe care o calculăm (și atribuim — K.I.) situației tipice din interiorul procesului de producție" [20]. Ea se află la o anumită distanță inițială față de conștiința empirică, psihologic descriptibilă a claselor, dar determină totuși acțiunile lor cruciale. „Conștiința calculată" este structura interzonală a categoriilor de mediere prin care grupurile sociale își prelucrează spațiul lor imediat; prin urmare, ea apare ca o relație socială care, conștientă sau nu în rîndurile grupurilor, este reconstruită de către cercetător cu scopul de a studia *sensurile obiective* ale activității diferitelor comunități în cadrul totalității sociale concrete; ea este explicația diversității acțiunilor claselor prin raportarea lor la „posibilitatea obiectivă" și, în acest sens, ea este ceea ce L. Goldmann denumește „conștiința maximal-posibilă" [21].

Capitalismul este prima formă istorică a producției care — sub formă de tendință — *impregnează economic întreaga societate*. Prin activitatea ei, burghezia dă naștere procesului general al producției de mărfuri și al mișcării lor pe piață; deci are în mod permanent și stringent nevoia de a cunoaște totalitatea acestui proces, de a conștientiza propriul său interes de clasă în raport cu oricare chestiune particulară ce se ridică în interiorul lui. Cunoașterea adecvată a totalității economice a societății capitaliste înseamnă însă în mod existențial necesar *înlăturarea vălului fetișist al formei marfă* și clarificarea *tendințelor contradictorii și logice ale reificării*. Aceasta este contradicția dialectică ce se prezintă între *conștiința* și *interesele de clasă* ale burgheziei. Măreția și tragismul filosofiei burgheze clasice rezidă în faptul că deși ea posedă acea profunzime prin care se relevă atît generalitatea formală cît și separația ca produs, deci prin care ea sesizează simptomele acestei contradicții și indică, *în istorie*, „locul metodologic" al rezolvării sale, este totuși incapabilă de a studia *prezentul* ca problemă *istorică* și deci să se orienteze spre acel subiect concret care se poate într-adevăr apropia de totalitatea procesului istoric, pentru a realiza astfel acea cunoaștere ce face posibilă intervenția sa efectiv-practică în desfășurarea istoriei, devenind atît obiectul cît și subiectul acestui proces.

Spre deosebire de burghezie, specificul poziției proletariatului în interiorul procesului de producție se caracterizează prin faptul că: a) participă în acest proces în calitate de *forță de muncă-marfă*, determinare care sintetizează două aspecte dialectice: pe de o parte, prin ea conștiința de sine a proletariatului are posibilitatea de a porni ca o *conștiință de sine a mărfii*, ceea ce înseamnă deja începutul destrămării reificării și, prin ea, cuprinderea structurii formei-marfă ca *generalizată* în această societate; pe de altă parte însă, chiar această participare presupune că ea se poate realiza doar atunci cînd forța de muncă apare ca o marfă *vîndută deja*, deci ca o marfă ce *nu-i mai aparține*; b) proletariatul este producătorul tuturor valorilor de întrebuințare ce se prezintă „fără excepție" ca mărfuri. Prin urmare, cunoașterea propriilor interese de clasă, realizată de către proletariat, începe cu însușirea prezentului, deci a socie-

[20] *Ibidem*, p. 277.

[21] L. Goldmann, *Épistemologie de la sociologie*, în vol. *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 1004.

tății capitaliste caracterizată de generalizarea formei-marfă și cu surprinderea legilor economice ce-i reglementează mișcarea. Deci, prin efortul de a-și conștientiza propria sa ființă, proletariatul realizează și deschiderea spre totalitatea economicului capitalist. Cunoașterea acestei economii înseamnă însă descoperirea legităților sale antagoniste (concurența, criza etc.) și a sensurilor acestora, înseamnă relevarea caracterului *istoric* al acestui mod de producție și, totodată, descoperirea propriei sale ființe ca fiind însăși expresia și soluționarea antagonismelor. Astfel proletariatul pentru a se gîndi pe sine este nevoit să-și conceapă obiectul ca fiind *totalitate istorică* și, prin aceasta, să se descopere pe sine ca subiectul și obiectul procesului istoric, ca fiind el însuși totalitatea a cărei intervenție revoluționară este determinată și solicitată de dezvoltarea procesului istoric.

PAGINI INEDITE

SCHIMB DE SCRISORI ÎNTRE C. RĂDULESCU-MOTRU ŞI EUGENIU SPERANTIA

Nota Redacţiei

În absenţa unei preocupări instituţionale mai sistematice pentru valorificarea tezaurului inedit de *documente privind activitatea filosofică* din deceniile mai îndepărtate sau mai apropiate ale veacului nostru, continuăm să dăm publicităţii, în spaţiul restrîns al prezentei rubrici, noi piese inedite din bogatul material de arhivă aparţinînd unor filosofi români de seamă. În cazul de faţă este vorba de schimbul de scrisori dintre *Constantin Rădulescu Motru* şi *Eugeniu Sperantia*, ale căror originale sînt păstrate în arhiva d-nei Maria Furtună-Sperantia, cu îngăduinţa şi bunăvoinţa căreia „Revista de filosofie" a dat la lumină, în anii trecuţi, şi alte documente inedite : texte filosofice sau corespondenţă (a se vedea : nr. 3/1973, nr. 2/1977, nr. 3 şi 4/1978, nr. 2/1982). Schimbul de scrisori tipărit în numărul de faţă conţine informaţii ce pot prezenta cel puţin un triplu interes documentar : pentru biografia celor doi gînditori, pentru climatul cultural al epocii, pentru înţelegerea şi interpretarea operei filosofice propriu-zise a gînditorilor interbelici. Într-un moment cînd, la noi, se elaborează monografii, sinteze şi tratate despre gîndirea românească în secolul XX, informaţiile de acest gen se dovedesc oarecum *metodologic* necesare.

24 Sept. 1932 Gara Butoeşti
(Jud. Mehedinţi)

Iubite Domnule Sperantia

Mi-au făcut mare plăcere informaţiile pe care mi le dai despre petrecerea d-tale la Copenhaga. Te felicit pentru comunicarea făcută, — din al cărei titlu bănuiesc o contribuţie originală la fundarea psihologică, aşa cum eu o aşteptam de mult de la d-ta, după scrierile produse pînă acum — şi te rog nu ezita de loc să ne trimiţi atît comunicarea cît şi darea de seamă pentru revistă. De la 1 Ianuarie, revista va apare ca şi mai înainte în fascicole trimestriale, dacă nu se vor putea bimestriale. În ceea ce priveşte articolul cerut de Claparède; aici la ţară n-am volumul ca să revăd. Totuşi mi-a rămas, de la prima lectură, de acum o lună, impresia că expunerea d-tale a fost cît se poate de exactă. Nu era o expunere strict rezumătoare, negreşit, dar aşa ceva nici nu este cu putinţă, şi nici că s-ar fi potrivit pentru cazul de faţă. Eu consider că omagiul ce mi l-aţi adus a crescut prin aceea că fiecare aţi lăsat să se întrevadă drumurile noi pe care aveţi să mergeţi. Noi cu toţii, cîţi ne-am cunoscut în jurul catedrei mele de psihologie, formăm o singură familie filosofică. Şi volumul omagial de faţă, va avea o valoare cu atît mai mare pentru

viitorime, cu cît din el vor răsări, ca dintr-un izvor, curente mai puternice pentru cultura română. — Prin urmare eu sînt pe deplin mulțumit cu redactarea din volum. Dacă îți propui să dai lecțiilor mele de psihologie o nouă redactare critică, nici aceasta nu m-ar supăra.

Am să mă înapoiez în București pentru cîteva zile. Apoi revin din nou la țară pentru culesul de vie. De la 15 Oct. înainte sînt probabil la București tot timpul.

Cu cele mai prietenești salutări,

C.R. Motru

[nedatată]

Mult stimate și mult iubite D-le Profesor,

Nu v-am mai scris de mult deși neîncetat m-am gîndit la D-stră. Am tot sperat, mereu, că voi mai putea veni iarăși puțin pe la București, dar în mod exasperant împrejurările mi-au fost potrivnice planului și dorințelor mele. Între timp, la mari intervale, mai primeam știri indirecte despre d-voastră. Dealtfel, mă gîndeam cu profundă durere la amărăciunile prin care treceți și nu știu de ce, parcă nu mai aveam nici curajul să încep o scrisoare.

Iată, însă, că azi, întîmplător, l-am întîlnit pe amicul Sudețeanu aci prin orașul nostru. După surpriza revederii, cea dintîi întrebare pe care i-am pus-o a fost cu privire la D-voastră. Atunci am avut *imensa bucurie* să aflu că grație mult așteptatei intervenții chirurgicale magistral efectuate, ați recuperat lumina, ca să puteți iarăși emana lumină.

Știind că marele și neprețuitul meu profesor poate acum iarăși să-mi citească slova el însuși și să-mi dea iarăși personal un răspuns, n-am mai avut motive de ezitare și — deși iarăși sper că nu e prea depărtat momentul unei scurte călătorii pînă la București — nu-mi pot opri impulsul de a vă scrie.

Mi-a mai spus Sudețeanu că spre primăvară ați fost serios bolnav, dar că primise apoi știrea că v-ați restabilit. Doresc din toată inima să mi-o confirmați și să vă știu refăcut și fizicește și sufletește, să aflu că ați reluat studiile și lucrul și că pregătiți iarăși o nouă strălucită operă.

Scumpe Domnule Profesor, în ce mă privește nici n-aș prea fi avut multe noutăți să vă dau. Duc aceeași viață pe care o știți, continuîndu-mi o serie de lucrări. Am terminat redactarea celor două volume (care completează sinteza începută cu ,,Resorturile psihologice ale evoluției umane" — publicată în 1947 — și pe care știu că o aveți). Unul e ,,filosofia muncii", cam 400 pagini de tipar, — altul tratează despre carte și cultură ca sublimări ale ,,Vieții" și despre legile evoluției lor (cam 700 de pagini de tipar). Am terminat astă primăvară o lucrare despre ,,contemplarea și creațiunea estetică" (vreo 200 pagini de tipar) și chiar acum de curînd un studiu mai restrîns și concentrat cu cuprins gnoseologic. De fapt, toate acestea continuă poziția din ,,Resorturi", dezvoltînd unele fețe inedite și unele teme care se împletesc cu cele din ,,Système de Métaphysique". Pînă le va sosi rîndul la editare, textul lor pretinde încă oare-

cari retușări, completări și puneri la punct. Dintre subiectele care mă ispitesc acum, cred că voi începe redactarea unui studiu despre „Evoluția morală a omenirii".

Mult iubite Domnule Profesor, n-aș fi voit să vă obosesc cu o scrisoare de prea mari dimensiuni — și așa nu știu dacă n-am depășit răbdarea D-voastră. De aceea, închei cu nădejdea că voi avea în curînd bucuria să văd cîteva rînduri de la D-voastră.

Vă rog, transmiteți omagiile mele respectuoase Doamnei Motru cu neclintita și nețărmurita afecțiune și admirație ce vă poartă vechiul D-voastră devotat

E. Sperantia

22 Mai 1953

Iubite Sperantia,

Este și aceasta o caracteristică a timpului în care trăim astăzi. Prietenii se gîndesc într-una, unul la altul, dar de scris, nu-și scriu. N-au ce scrie, sau sînt prea ocupați? Sînt prea ocupați desigur... Eu am ieșit din spital de mai bine de o lună. Tot timpul vreau să-ți scriu, dar cînd fiscul, cînd un mușteriu de vorbă lungă mă împiedicau. Nu știu cum să face că aceia cu care ai vrea să ai vorbă lungă sînt departe, iar aceia cu care nu ții să vorbești sînt la doi pași de tine.

Din spital am ieșit complet restabilit în ceea ce privește plămînii. Piciorul drept, la care am avut accidentul de acum 20 de ani, mă mai supără la mers. Dar cum n-am obligație să merg, la ore fixe la serviciu, nu fac atenție.

Mult regret că nu te aduc treburile prin București. Aș vrea multe să te întreb privitor la valorile morale, asupra cărora sînt în mare nedumerire. Există ele transcendental, cum pretinde școala lui Max Scheller, ori sînt simple închipuiri? Ieri a venit să mă viziteze profesorul Belciugățeanu din Lugoj. (Este fiul d-rului Belciugățeanu pe care probabil l-ai cunoscut. Era prieten și cu tatăl d-tale). Profesorul mi-a expus un adevărat curs de Metafizică asupra valorilor în genere: etice și estetice. L-am admirat. Cum văd mai sînt tineri, care-și mai ocupă timpul cu metafizica, așa cum făceam noi!

Ieri cu ocazia zilei de 21 Mai l-am văzut și pe colegul D. Gusti. A devenit complet surd. Din această cauză și foarte nervos. M-a afectat adînc. Din bărbatul vioi și glumeț cum era, un bolnav căzut aproape în disperare.

Din partea mea și a soției cordiale mulțumiri pentru felicitare.

Cu sănătate și urări de bine.

Devotat

C. R. Motru

1.VI.1953

Mult stimate și iubite D-le Profesor,

E plină de umor, dar și destul de amară observația pe care o faceți cu privire la poziția antitetică în care se află nevoia multora dintre noi de a comunica între ei și spațiul care-i desparte. Totuși, în ciuda acestui raport care pastișează legea gravitației (deoarece se măsoară prin inversa proporționalitate cu pătratul distanței), distanțele interpsihice rămîn esențialmente străine de spațialitatea fizică: sufletele continuă să se atragă independent de depărtarea lor.

Am primit cu mare bucurie vestea completei D-voastră restabiliri și aștept și eu, așa, „in abstracto" împrejurarea care să-mi permită o cît mai apropiată revedere.

Îl invidiez pe prof. Belciugățeanu (pe care n-am avut încă plăcerea să-l cunosc) că a avut posibilitatea unei lungi convorbiri metafizice cu D-stră. Îl invidiez, pentru că de multe ori simt nevoia unui asemenea ospăț intelectual. Dealtfel m-ar interesa să aud considerațiile lui etice și estetice.

Problema valorilor sau, mai bine zis, — problemele axiologiei mă preocupă și pe mine mult și demult. Nu sînt un adept al lui Scheler — deși-l admir și deși am găsit în opera lui numeroase pagini admirabile și adeseori afirmații juste. Totuși, profesez și eu credința în caracterul „etern" sau mai corect: aprioric al unor valori. Asta însă numai pentru că prin „valoare" înțeleg *conformitatea* cu o tendință, cu o aspirație, cu o „direcție" a sufletului, deci cu dinamismul intrinsec al Vieții. Sau, ceea ce în alte cuvinte înseamnă același lucru: gradul de aproximare a unui ideal.

Am publicat în 1942 în rev. „Transilvania" anul 73, nr. 5—6, din Sibiu, un studiu: „*Mic tratat despre valori (Valoarea ca gest de convergență vitală)*", extras într-o broșură de 35 pagini format mare, în care am explicat în termeni psihologici fundamentele acestei „axiologii".

În Metafizica mea (din care sper că v-am oferit odată un exemplar), o parte (Livre second, pag. 125—166) redă postulatele metafizice ale „gîndirii practice" și conține punctele de plecare ale „Eticei".

În „Resorturile psihologice" am urmărit aspectul istoric al „voinței de valoare", iar în Tratatul de etică, pe care l-am terminat de curînd (pe care acum, scriindu-mi-l la mașină, îl retușez și-l completez) am examinat întreg edificiul „valorilor morale" sub aspectul aceluiași dinamism vital și spiritual.

În ceea ce privește cele estetice, am iarăși în lucru (dar, în cea mai mare parte, redactat) un studiu asupra raportului dintre „contemplație și creație".

În toate aceste încercări (ca și în scrierile privind „filosofia dreptului" și sociologia) caracterul aprioric, transcendental al „valorilor" mi s-a impus în mod hotărît, rezistînd în toate problemele, și în cele mai minuțioase și în cele mai largi. În tot cazul, teoria emoțională a valorilor îmi pare insuficientă, pentru că, oricum, dacă există atitudini de evaluare care decurg din unele stări afective, există incontestabil și stări afective care decurg din atitudini de evaluare pur spirituală. Deci valoarea nu e necesarmente și esențialmente la remorca jocului de „sentimente", deci esența sa e distinctă de afectivitate.

Dar ... e greu să dezbat aceste uriașe probleme în cadrul unei simple și modeste scrisori. Continui, deci, cu atît mai mult, să aștept o cît mai apropiată revedere.

M-a impresionat știrea pe care mi-o dați despre prof. Gusti. Știu că de mult avea el oarecari deficiențe acustice. E grozav de tristă mutilarea pe care poate s-o resimtă cineva prin suprimarea uneia dintre cele mai importante căi ale vieții de relație. În special dacă e suprimat auzul, care, pe lîngă limbajul grafic și al gesturilor, rămîne planul principal, singurul prompt și asiduu, al relațiilor sociale — pacientul se simte aruncat într-o quasi-singurătate dezolantă, căci îi rămîne la dispoziție aproape numai scena realităților corporale. Nervozitatea lui extremă e deci explicabilă, dar cu toată explicația, nu e mai puțin tristă. Ce crudă ironie a sorții! Tocmai prof. D. Gusti să sufere o amputare a „socialului". Mă întreb, oare afecțiunea aceasta a lui e definitivă? Iremediabilă? A epuizat el, oare, toate mijloacele terapeutice? Am mare încredere în posibilitățile tehnicii medicale, care zilnic rezolvă în chip surprinzător probleme crezute altădată insolubile. Am avut prilejul nu de mult să parcurg un catalog critic de scrieri medicale recente, și această plimbare destul de rapidă mi-a revelat extraordinarele cuceriri ale ultimilor ani. Ea mi-a sugerat întrebarea dacă (conform credinței regretatului nostru prieten Drăghicescu) visul unei omeniri de matusalemi voinici și viguroși nu se va realiza, cumva, într-un viitor nu tocmai depărtat ... Am avea atunci, de aici înainte, încă foarte multe ocazii de discuții metafizice și axiologice.

Cu cele mai alese sentimente din partea soției mele și cu respectuoasele mele omagii Doamnei Motru, vă rog să primiți salutările cele mai cordiale. Vechiul, neclintitul D-stră

E. Sperantia

18 Noiembrie 1955

Iubite Sperantia,

Nu știu dacă ai aflat de moartea lui D. Gusti, care a survenit pe neașteptate în dimineața zilei de 13 noiembrie, — jurnalele noastre n-au publicat nimic în această privință, socotind probabil că individul om n-are importanță în viața societății —, dar fără îndoială spre regretul cititorilor.

Gusti fusese operat cu $4^1/_2$ luni înainte, la prostată. Operația a fost reușită. După ea, timp de $4^1/_2$ luni Gusti s-a simțit în perfectă sănătate, după cum m-a asigurat ieri d-na Gusti. Moartea a fost provocată de o enterită infecțioasă și în mod fulgerător. Toate medicamentele întrebuințate au fost mai degrabă în sprijinul morții decît al sănătății. A fost îngropat la cimitirul Belu și nu incinerat, după cum pare că era intenția d-nei văduve. Zic pare, fiindcă eu n-am întrebat-o ieri, cînd am văzut-o. Un prieten m-a asigurat însă că elevii și prietenii au forțat intenția văduvei și au executat îngroparea la Belu.

Cu Gusti dispare dintre noi unul dintre cei mai activi translatori ai gîndirii apusene europene în România. Meritul lui cel mare este nu atît în scrierile lui personale, cît, după părerea mea, în crearea de disci-

poli. Pentru mine, nu Gusti, ca autor sociolog, contează drept factor în cultura românească, ci școala lui Gusti : P. Andrei, Herseni, Stahl și mulți alții. A fost, în înțelesul propriu al cuvîntului, un prețuit animator. Cam în felul lui am fost noi toți, cîți am fost filosofi. Contribuția noastră va fi istoricește apreciată sau neglijată, după cum va fi apreciată sau nu europenizarea poporului românesc în direcția culturii occidentale europene.

De această alternativă vom putea scăpa într-un singur caz. Anume, dacă va dispare din judecata istoriei părerea că între cultura occidentală și cea răsăriteană este o contrarietate, iar nu mai degrabă o reciprocitate înlăuntrul unei unități (care este pe cale a se forma cu timpul).

Vino la București, dragă Sperantia, ca să discutăm acestea mai departe.

Tare m-a mîhnit informația despre cele ce ai pățit cu gripa. Te felicit însă de împrejurarea că ai o bună vecinătate. Acest noroc eu nu-l am decît într-o măsură minimală.

Am comunicat lui Caracostea adresa ta din Cluj și iată acum pe a lui : B-dul Ana Ipătescu nr. 28 (la locuința fiului său, inginerul A. Caracostea). L-am invitat să-ți scrie și mi-a spus că deocamdată n-are ce scrie? ! Să se mai gîndească. Ștefănescu-Goangă nu mi-a mai dat telefon.

Zilele mi le petrec închis în casă. Am o singură ocupație, discuțiile cu rarii prieteni ce mă vizitează. Alaltăieri Brucăr mi-a citit un articol asupra materialismului dialectic din care prea puțin am putut înțelege, fiind scris în stilul lui caracteristic, abstract și ultra metafizic. Prietenul nostru nu vrea în ruptul capului să se scoboare la stilul obișnuit discuțiilor. Ca un credincios elev al lui Spinoza, disprețuiește tot ce se apropie de popular. Îți trimite însă călduroase salutări prietenești și mulțumește că te gîndești la el. Pe acest teren al prieteniei este dispus să abandoneze, pentru moment, ipostaza metafizică.

Cu cele mai sincere felicitări pentru însănătoșirea dobîndită.

C. R. Motru

1.XII.1955

Mult stimate și iubite Magistre,

Nu știusem nimic despre plecarea lui Gusti dintre noi. Nici nu aveam de unde să știu.

Ziarele nu mai fac necrolog personalităților importante. E și acesta un mod de a le omagia : continuînd să le considere mereu în viață și refuzînd să conceadă dispariția lor.

Despre Gusti aveți perfectă dreptate (ca de obicei, de altfel) : a fost mai cu seamă un animator, cu un termen care figurează mai mult în vocabularul sportiv aș spune chiar că a fost un ,,antrenor''. Grație lui s-a format la noi o primă și remarcabilă pleiadă de sociologi. Gusti crease sau fusese măcar pe punctul de a crea o veritabilă ,,carieră'' ! ! O profesie nouă — așa cum aiurea s-a creat noua profesiune de psihotehnicieni.

E ciudat că la noi profesiunea psihotehnică n-a ,,prins'' cu aceeași amploare pe care Gusti a reușit s-o imprime celei sociologice. Și nu vorbesc

anume de cei cîţiva teoreticieni pe care îi amintiţi şi d-voastră, ci de practicienii pe care-i forma ,,Institutul Social Român". Văd şi acum înaintea ochilor ,,echipele" de odinioară în ,,formaţie" quasi-militară, pornind în ,,explorare" pe teren (cu caietul de însemnări monografice prins la coapsă ca un nou tip de armă de vînătoare). Îşi poate imagina, oare, cineva o asemenea armată ... psihologică?

Vedeţi... a fost vorba acolo de altceva: Gusti a avut dibăcia de a exopera fonduri, de a avea un ,,buget" — iar radiaţiunile acestuia nu-şi exercitau acţiunea în mod expres numai asupra vocaţiilor, ci de ajuns de mult asupra preocupării (foarte justificată dealtfel) a tineretului de a-şi găsi un loc onorabil în organismul naţional.

De Gusti e păcat că a plecat şi e păcat — desigur — că ultimii ani ai vieţii i-au fost complet sterili, cînd totuşi dispunea încă de mult potenţial utilizabil.

Rolul D-voastră de ,,animator" rămîne totuşi altul, căci e de altă natură, el nu constă în simpla propagare a unei ,,profesiuni" sau cariere, ci în răspîndirea atenţiei mintale, în trezirea şi cultivarea interesului pur spiritual pentru filosofie, indiferent de carieră şi profesiune, indiferent de contingenţele utilitare. Şi daţi-mi voie să văd această influenţă ca fiind de ordin mult superior cu toată importanţa socială a celeilalte şi cu toate beneficiile chiar ştiinţifice pe care le-ar fi putut ocaziona.

În ce priveşte celălalt aspect al contribuţiei pe care a adus-o pleiada d-voastră, acel al europenizării, el nu poate fi negat şi nu poate să rămînă fără consecinţe. Dar să nu exagerăm în sensul unei prea mari modestii: căci afară de aceasta, d-voastră aţi tratat importante fundamente teoretice. În special Personalismul energetic şi Teoria vocaţiei (care e o dezvoltare a Personalismului) nu rămîn în nici un caz literă moartă.

Dacă aş putea veni acum la Bucureşti, firește că am repune în discuţie problema contribuţiei aduse de prima Pleiadă filosofică, dar deocamdată trebuie să mă resemnez. Mai ales după zdruncinătura pe care am suferit-o zilele trecute, îmbolnăvindu-mă, cred că ar fi cam riscant să pornesc acum la drum.

Va veni însă momentul favorabil şi nu mă tem de fel că nu vom găsi subiecte de discutat.

De la Ştefănescu-Goangă am primit acum de curînd o cartă din care îl văd mai refăcut sufleteşte, văd mijind din nou atitudinea lui curajoasă în faţa vieţii. Asta mi-a făcut plăcere.

Vă mulţumesc pentru adresa lui Caracostea. Că n-are ce să-mi scrie, asta nu prea cred, dar înţeleg prea bine că nu are încă dispoziţia necesară pentru corespondenţă. De aceea şi tocmai pentru că ţin mult la el şi la confortul lui sufletesc, cred că momentan e suficient cuvîntelul pe care i l-am trimis prin d-vs. Într-un viitor nu prea depărtat, după ce un număr de zile se vor mai fi sedimentat pe sistemul lui nervos prea sensibilizat, voi căuta să iau contact cu el. Dacă mai aveţi ocazia, vă rog mult să-i transmiteţi cele de mai sus. În ce priveşte pe Brucăr, mi se pare că într-o scriere de a lui am văzut odată emisă părerea că expunerile metafizice, oricît ar fi de abstracte şi dificile, nu pot (şi nu trebuie) să fie transpuse într-un limbaj comod, uşor pentru că se denaturează. Eu înclin să cred că maniera dusă în expunerile metafizice este apanajul fenomenologilor — şi că Brucăr a adaptat-o de la ei. Nu există în filosofia modernă

texte filosofice mai dificile ca ale lui Husserl, iar calitatea asta au moștenit-o cei mai mulți dintre adepții lui, cu unele excepții precum Max Scheler.

Cu nestrămutată afecțiune

Eugeniu Sperantia

6 martie 1956

Iubite coleg, Sperantia,

Nu ți-am scris de lungă vreme, fiindcă sănătatea merge prost. Emfizemul mă torturează cumplit, mai ales în orele de dimineață. Noaptea dorm liniștit 6—7 ceasuri, iar dimineața mă scol sufocat. Boală, și încă foarte cumplită este bătrînețea. Nu este ea însăși o boală specială, dar ea agravează pe toate celelalte, și mai ales ea taie drumul oricărei bune dispoziții. Zilele trecute, ca să-mi omor timpul, mă decisesem să aștern pe hîrtie mici notițe aforistice, sugerate de experiența mea proprie, și vream ca prima să o dedic însăși liniștei pe care o oferă bătrînețea potrivită tocmai reflectării obiective, precum și altor optime condiții, despre care vorbește un filosof serios ca Schopenhauer — dar cum să scriu așa ceva în tovărășia emfizemului?

Pînă de curînd tot îl mai biruiam, dar de vreo cîteva săptămîni sînt constrîns să mă declar învins. Cu toate încurajările pe care mi le aduc prietenii. Dealtfel prieteni, din ce în ce mai rari, cei mai mulți fiind și ei în cazul meu. Brucăr, în primul rînd, n-are voie să iasă din casă. Mircea Florian, Ștefănescu-Goangă, Caracostea, Kirițescu, de asemenea de abia își trag sufletul.

Zilele trecute am avut totuși surpriza să primesc o adresă de felicitare, semnată de peste 100 profesori, medici, avocați etc. cu ocazia aniversării a 88 ani de vîrstă. Bănuiesc pe Kirițescu, că el a pus în mișcare semnarea acestei adrese, ca să mă consoleze de slăbiciunea în care mă știa, — în tot cazul ea m-a înviorat puțin. Dar mersul la vale, tot la vale: rău peste rău, își urmează cursul. Ba, chiar cu perspectivă de agravare. Nevasta, care-mi este ca o sclavă la de toate, se apropie de limita puterei sale de muncă. Nu mai poate birui oboseala. Seara, cînd vine de la Geriatria Dr[-ului] Parhon, deabia se ține pe picioare, și pentru mine mai este forțată să facă de toate.

Cu urări de sănătate,

C. R. Motru

14 martie 1956

Mult Stimate și mult iubite Domnule Profesor,

Nu aveam de fapt nici un fel de cunoștință despre data aniversării D-stră, altfel m-aș fi manifestat și eu odată cu cei o sută care v-au felicitat zilele trecute. Fără voia mea am rămas codaș, cînd de fapt sînt cu

totul sigur că nimeni nu întrece veneraţia, admiraţia şi afecţiunea pe care v-o port. Aşa încît deşi tardiv şi „solo" „fără acompaniament", vă rog să primiţi, ca şi pe ale celorlalţi, urările mele cele mai vii de îndelungată şi deplină sănătate, în răgazul căreia să puteţi aşterne în dimensiunile unui mare volum aforismele pe care le plănuiţi.

Despre emfizemul care vă supără sînt sigur că e o exacerbare trecătoare, datorită iernii, frigului şi poate şi nervozităţii. Dacă cordul e bine păzit şi dacă evitaţi tusea, bronşita, emfizemul în sine nu prezintă gravitate, iar perioadele de criză se pot rări.

Îmi spuneţi de Brucăr, Florian, Goangă, Caracostea şi Kiriţescu — că stau rău cu sănătatea. De Brucăr ştiu că încă astă iarnă, cînd am fost acolo — era tare incomodat de felurite deficiente organe — dar el e cel mai tînăr dintre cei care-i pomeniţi şi n-ar fi cu cale să se alinieze alături de Kiriţescu de pildă. De Mircea Florian, demult nu am nici un fel de ştire. De fapt, ce face el? Cred că e în Bucureşti. Are vreo însărcinare afară de pensie? În privinţa sănătăţii, pe el, odinioară, îl ţineam ca pe un om voinic, şi nu reuşesc să mi-l închipui şovăitor şi suferind. Goangă mi-a scris acum vreo trei săptămîni, la 21 februarie, şi spune atunci textual „mă simt din ce în ce mai bine". S-ar concede că a adoptat una din lozincile autosugestive ale lui Coué, dar acolo el dădea precizări concrete; fusese la consultaţie la D-rul Bruckner care-i dăduse rezultate foarte mulţumitoare: inima restabilită într-o bună măsură şi fără nici o leziune; plămînii — cu toate urmele unor vechi pleurezii, în bună stare. Durerile spondilozei mult atenuate. El e dealtfel încîntat de cura de ceai de ciupercă pe care i-am recomandat-o, şi pe care o urmează şi el şi D-na Goangă cu bune rezultate.

Nădăjduiesc că de cînd mi-a scris şi pînă acum nu s-a mai înrăutăţit nimic la el.

Pe Caracostea, în decembrie, l-am găsit înfloritor — de nu i-ar fi dat nimeni vîrsta. Numai despre Kiriţescu nu mai ştiu propriu-zis nici un detaliu. Mi se pare mie că chiar la el sănătatea scîrţîie mai tare, — deşi nu pot admite ca cineva să se dea bătut şi mai puţin încă m-aş aştepta din partea autorului „Palestrelor" (...).

Cum mă ştiţi, iubite Magistre, eu, temperamental, nu sînt un tip combativ, nici „sportiv" nici voluntar şi de o energie vulcanică. Sînt în totul meditativ, contemplativ şi mai curînd rezervat şi timid. Totuşi pe baza celor învăţate, gîndite şi constatate, îmi permit să afirm că nimeni nu se predă pentru că e învins, ci e învins pentru că vrea să se predea, — a şovăi înseamnă a renunţa de bună voie. Aţi definit, cu perfectă justeţe, omul, prin capacitatea şi voinţa sa de muncă — dar socotesc că voinţa de muncă şi capacitatea implică voinţa de viaţă şi credinţa în viaţă. Cînd ne dăm ultima suflare o dăm pentru că nu mai credem în viaţă. Dar o credinţă construită şi cultivată timp de lungi decenii nu poate fi abandonată fără o inconsecvenţă — deci numai printr-o eroare. Revin deci la Personalismul energetic şi.. invit emfizemul D-tră să-şi retragă manevrele inoportune.

Şi cu acestea, rămîn cu nezdruncinat devotament vechiul D-tră

Eug. Sperantia

15 Ianuarie 1957

Iubite Sperantia,

Ți-am scris că intenționez să revin la vechea mea problemă kantiană, care a format subiectul tezei de doctorat. Dar mie mi se întîmplă, aceea ce se întîmplă multora, care, atunci cînd vor să plece la un drum, sînt opriți de multe alte afaceri neprevăzute, și așa veșnic întîrziază — dacă nu chiar stau veșnic pe loc! Căzîndu-mi în mînă, de curînd, broșura lui Șerban Țițeica *Elemente de mecanică statistică*, din citirea rîndurilor scrise pentru profanii în formulele matematice de calcul diferențial și integral, m-am trezit că o veche preocupare a mea de natură metodologică, mi se fixează în minte! Anume, preocuparea izvorîtă din întrebarea nu cumva faptul că, în psihologie, *constituția* individului joacă un mare rol în prevederea faptelor acestui individ este o dovadă că prevederea din psihologie *nu este* prevederea din legea cauzală a lucrurilor, ci este probabilitatea dată de statistică!?

Niciodată pînă acum această dovadă nu mi-a fost atît de clară. Și nu mi-a fost atît de clară, fiindcă nu văzusem încă în nici o carte de mecanică făcută deosebirea între cunoștința mecanică a corpului studiat, făcîndu-se abstracție de structura lui internă, și cunoștința mecanică a aceluiași corp, avîndu-se în vedere tocmai structura lui internă! În broșura lui Țițeica am găsit accentuată această deosebire. Desigur, ea trebuie să fie în toate manualele contimporane de mecanică. Numai că eu nu m-am interesat. În loc de a citi pe mecanici am citit pe filosofi. La aceștia am găsit problema indeterminismului mecanic, cu adevăr!, dar am găsit-o spînzurată pe speculații, iar nu simpla realitate!

Cu alte cuvinte: nu plec la drum cu studiul meu proiectat, pîn ce nu-mi dezleg problema metodei statistice în psihologie. Poate ca în dezlegarea ei să stea și dezlegarea problemei kantiene *(Bewusstsein überhaupt)*.

Am avea atunci *Bewusstsein überhaupt*, în adevărurile cauzale, universale și necesare, care se pot formula matematic, în cazurile cînd se face abstracție de structura obiectelor studiate — și am avea adevăruri statistice, în științele care au în vedere tocmai structura internă a obiectului studiat. În scurt: de o parte științele matematica, mecanica, fizica și chimia — de cealaltă parte, științele care studiază organismele, bio-sociale. Bineînțeles, științele din prima categorie pot fi, pe lîngă cauzale, și statistice, din moment ce obiectele lor sînt cercetate din punctul de vedere al structurii. Astfel, mecanica și fizica sînt cauzale, și de azi înainte, și statistice.

Kant, desigur, n-ar fi admis această posibilitate, căci atunci ar fi trebuit să renunțe la dictonul său favorit: că în orice știință este în ea știință adevărată întrucît este matematică. O mecanică statistică, ar fi fost pentru el o absurditate!

Cum vezi, dragă Sperantia, lupt din greu. Și pînă nu rezolv problema statisticului, nu pot să mă apuc de subiectul ce mi-l propusesem. Poate îmi dai un sfat? Ia gîndește-te!

Cu omagii respectuoase pentru Doamna.

Vă doresc sănătate
C. R. Motru

Cluj, 26.I.1957

Mult stimate și iubite Magistre al meu,

Răspund iarăși cu o mică întîrziere, pentru că scrisoarea d-stră din 15.I. sosită la 19.I, m-a găsit bolnav. A fost o gripă, dar cu serioase complicații pulmonare, care de douăsprezece zile m-a scos din circulație. Acum, grație îngrijirii devotate a soției mele, sunt mai bine — dar încă nu pot părăsi casa vreo cîteva zile. Cel puțin mi-am reluat, în parte, activitatea la masa de scris — și astfel pot să-mi fac lucrul de a reînnoda firul corespondenței cu d-stră.

Modul în care puneți problema ,,prevederii'' în psihologie este într-adevăr extrem de interesant. Evident că sugestia pe care v-a dat-o răsfoirea tratatului de Mecanică a lui Țițeica poate fi foarte fecundă. Interioritatea psihologiei nu e supusă aceleiași cauzalități ca și corpurile cerești, de pildă, ale căror mișcări sînt, ca să zicem așa, pur ,,extrinseci'': structura lor intrinsecă nu are repercusiuni perceptibile în mișcările de translație, și chiar dacă unele repercusiuni s-ar putea semnala, calculul matematic e obligat a face abstracție de ele. De ce? Tocmai pentru că ele sunt simple aberații ce provin din condițiuni particulare proprii unui astru sau altuia. Statisticul e însă un fel de lege a individualului multiplu, e o recunoaștere a variațiilor particulare, accidentale și o variantă a calculului posibilităților. *Bewusstsein überhaupt* a lui Kant e un concept construit pentru justificarea unei științe din care accidentul particular al cazurilor multiple este total exclus, căci numai astfel poate procura adevăruri necesare. Bine căutînd însă, în ciuda acestei ambiții a științei matematizante din secolul lui Kant — și de mai tîrziu — orice realitate, afară de poziția ei externă, include un ansamblu de date interne care pot să varieze infinit de la caz la caz, de la corp la corp, de la moment la moment, astfel cunoștința oricărei realități mecanice, fizice, chimice, dacă avem pretenția unei cît mai depline exactități și nu am neglija factori care pot aduce influențe — fie și infinitesimale — în desfășurarea fenomenului, trebuie să admită măcar principial că în dosul formulei matematice, necesare, se pot ascunde infinite detalii de ordin statistic al căror determinism nu e exprimabil printr-o lege inflexibilă, ci e reductibil la un calcul de probabilități, exprimabil în generalitatea lor prin formule statistice. Cu atît mai mult cred că aci este soluția problemei determinismului în realitatea psihică. Psihicul nu poate fi niciodată privit — ca astrele — exclusiv în exterioritatea lui și numai în relațiile sale extrinseci. Cum elementele sale componente sînt de o diversitate și o mobilitate infinite — previzibilitatea nu poate fi aci decît o foarte îndoielnică aproximație statistică — căci adevărata și efectiva repetiție a unor situații este, aci, în ultimă analiză, exclusă.

Cam acestea sînt reflecțiile pe care le-am făcut cetind rîndurile d-stră. Nu știu însă dacă am reușit să mă plasez exact în același punct de vedere ca și d-stră și dacă n-am deviat puțin de la problema d-stră. Într-un asemenea caz vă rog să-mi acordați o rectificare și ... absolvirea de păcate.

(E. Speranția)

(ciorna nesemnată)

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

CICERO DESPRE ÎNDATORIRI*

Într-adevăr, în nici o parte a vieții, fie în activitatea publică sau privată, din for sau de acasă, fie că faci ceva pentru tine, sau în legătură cu ceilalți oameni, nu poate lipsi îndatorirea și în cultivarea ei sălășluiește cinstea vieții, iar în nesocotirea ei, toată necinstea.

★

Desigur, cine ar îndrăzni să se numească filosof, fără să dea precepte asupra îndatoririi?

★

Ceea ce este adevărat, simplu și curat este foarte potrivit naturii omenești. Acestei dorințe de a vedea adevărul îi este adăugată un fel de rîvnă de neatîrnare, așa încît un suflet din fire bine orînduit nu vrea să se supună nimănui decît celui ce îl învață, sau celui ce îi poruncește conform justiției și legii, pentru o cauză comună.

★

Toți sîntem împinși și îndreptățiți spre dorința de a ști și a cunoaște, însușire în care socotim că este frumos să excelăm; iar alunecarea, rătăcirea, neștiința și eroarea le considerăm ca pe ceva rău și urît. În acest domeniu, și natural și moral, două neajunsuri trebuie evitate: unul, să ne ferim de a lua drept cunoscute pe cele necunoscute și de a le aproba fără rezervă. Cine dorește să scape de acest cusur (și toți trebuie să vrea) vor depune timp și sîrguință în cercetarea realității. Al doilea neajuns este că unii se preocupă prea mult și își dau prea multă osteneală pentru studiul unor probleme întunecoase și grele, dar care n-au nimic trebuincios în ele.

★

După cum foarte bine a scris Platon, nu sîntem născuți numai pentru noi înșine, ci o parte din ființa noastră o revendică patria, o parte prietenii și, după cum socotesc stoicii, cele ce se nasc pe pămînt sînt toate pentru folosința oamenilor, iar oamenii sînt născuți pentru oameni, ca ei să poată fi de folos unii altora, în aceasta trebuie să urmăm natura, aducînd mediului social servicii comune, prin îndatoriri reciproce, dînd și primind, cu meșteșugul, munca și priceperea noastră să strîngem legăturile sociale ale oamenilor între ei.

---

* După volumul *Marcus Tullius Cicero, Despre îndatoriri*, București, Edit. științifică, 1957, trad. David Popescu.

★

Nedreptatea este de două feluri: una, a acelora ce o fac și alta, a acelora ce nu reprimă, dacă au putință, o nedreptate făcută de altul.

★

Pentru situații în care prin natura lor nu pot excela mulți, se dă adesea o luptă atît de aprigă, încît este foarte greu să se păstreze caracterul sacru al societății.

★

Bine judecă cei ce spun să nu faci ceva de care te îndoiești dacă este drept sau nedrept; deoarece echitatea strălucește prin sine însăși, pe cînd îndoiala presupune gîndul nedreptății.

★

Dacă sînt două feluri de luptă, unul cu cuvîntul și altul cu forța, și dacă unul e propriu omului, iar celălalt animalelor, sîntem datori să recurgem la cel din urmă, numai cînd primul nu poate fi folosit.

★

Nici o formă a injustiției nu e mai gravă decît a acelora care, pe de o parte, fac cele mai mari nedreptăți, iar pe de alta se poartă în așa fel, încît să pară oameni cumsecade.

★

Dragi ne sînt părinții, dragi copiii, rudele, prietenii, dar dragostea tuturora o îmbrățișează și o înmănunchează patria, pentru care, dacă nevoia ar cere-o, ce om de onoare ar sta la îndoială să înfrunte moartea? Prin aceasta devine și mai odioasă ticăloșia celor care au sfîșiat patria prin tot felul de crime și sînt și au fost preocupați s-o distrugă din temelie.

★

Este luminoasă în această privință următoarea frază a lui Platon: „Nu numai știința, spune el, despărțită de dreptate trebuie numită mai degrabă șarlatanie decît înțelepciune, dar chiar însușirea sufletului pregătit pentru a înfrunta pericole, dacă el este mînat de o ambiție personală, nu de un folos comun, are mai degrabă numele de nesăbuință, decît curaj".

★

Trebuie să ne ferim de dorința gloriei, căci răpește libertatea spirituală, care trebuie să fie prețul tuturor sforțărilor unui om demn.

★

Este mai de dorit ca un conflict să se rezolve pe calea rațiunii decît prin curajul de a lupta. Cînd se ajunge la război, trebuie dus astfel încît să se vadă că nu altceva se caută, decît pacea.

★

Este meritul inteligenței acela de a prevedea prin gîndire viitorul, de a anticipa prin reprezentare un fapt cu eventualitățile posibile și de a hotărî ce trebuie făcut în fiecare eventualitate, de a nu ajunge să se spună în nici o situație: aceasta n-am prevăzut-o.

★

Sînt unii care, deşi au simţăminte şi idei foarte bune, totuşi de teama criticii nu îndrăznesc să le arate.

★

Trebuie să ne ferim de a deschide urechile la linguşitori şi să nu ne lăsăm adulaţi, defect în care uşor putem aluneca, fiindcă ni se pare că avem atîtea calităţi, încît oricînd avem dreptul să fim lăudaţi. De aici se nasc nenumărate greşeli, căci oamenii umflaţi de ei înşişi se fac ridicoli şi cad în cele mai mari greşeli.

★

A te folosi cu prudenţă de judecată şi vorbire, a face cu toată cumpănirea ce ai de făcut şi a vedea şi respecta adevărul în orice, înseamnă a avea o conduită frumoasă, şi, dimpotrivă, a te înşela, a greşi, a şovăi, a te lăsa amăgit, este atît de nepotrivit, cît este faptul de a delira şi de a-ţi pierde mintea.

★

Cum nu există nici o îndoială asupra acestui adevăr că cel mai mare bine, ca şi cel mai mare rău, este făcut oamenilor de către oameni, găsesc că temelia virtuţii constă în a-ţi apropia sufletele oamenilor şi a ţi le face ajutoare la nevoie.

★

Dintre toate mijloacele, nimic nu este mai potrivit a-ţi dobîndi şi păstra autoritatea decît a te face iubit şi nimic mai dăunător, decît a inspira teamă.

★

Cei care vor să fie temuţi să se teamă ei înşişi de acei de care vor fi temuţi.

★

Şi tocmai în aceasta constă arta, să nu faci diferenţă mare între oameni, dacă sînt superiori sau mijlocii; trebuie să-i priveşti şi pe unii şi pe alţii aproape la fel. Poate au nevoie deopotrivă de cinstirea, onoarea şi bunăvoinţa concetăţenilor lor.

★

Reputaţia cea mai înaltă şi mai desăvîrşită se bazează pe aceste trei condiţii: să te iubească mulţimea, să-i inspiri încredere şi să te socotească demn de admiraţia şi cinstirea ei.

★

Putem inspira încredere prin două calităţi: anume să ne arătăm a îmbina în sufletele noastre priceperea cu spiritul de dreptate. Într-adevăr, avem încredere în cei pe care îi vedem că înţeleg o chestiune mai bine decît noi, că prevăd cu uşurinţă un fapt viitor şi cînd se discută o chestiune sau se iveşte o situaţie grea ei dezvoltă probleme şi iau imediat hotărîrea necesară.

★

Caracterul dublat de inteligenţă are puteri nelimitate în păstrarea încrederii. Caracterul fără inteligenţă poate mult, dar inteligenţa fără caracter nu valorează nimic.

★

Omul care se conformează naturii nu poate vătăma pe nimeni.

★

Există între oameni un legămînt social natural.

★

Trebuie ca acelaşi ţel să şi-l propună toţi : interesul personal să se armonizeze cu cel social ; dacă fiecare caută să acapareze totul pentru sine, se destramă întreaga societate omenească.

★

În ierarhia îndatoririlor, locul de frunte îl deţine acel gen de îndatoriri care sînt în legătură cu societatea.

★

Dacă natura glăsuieşte că omul datorează ajutor omului — oricare ar fi acesta : este de ajuns faptul că e om — este necesar ca, după aceeaşi natură, folosul să fie comun pentru toţi.

★

A spus just, ca de atîtea ori, Chrysippos : „Cel ce aleargă pe stadion trebuie să se silească şi să se ostenească din răsputeri să învingă, dar în nici un caz nu trebuie să împiedice cu mîna sau cu piciorul pe adversar ; la fel, în viaţă, nu este nedrept să cauţi ceea ce-ţi trebuie, dar e nedrept să răpeşti ceea ce este al altuia".

★

Nici un act de cruzime nu e util. Căci cea mai mare duşmană a naturii omeneşti, pe care trebuie s-o urmărim, este cruzimea.

★

După cum albinele nu pentru că fac faguri se adună în roiuri, ci fiindcă sînt din natură în roiuri fac faguri, tot aşa, şi cu mult mai vîrtos oamenii, pentru că sînt din natură în stare de societate, au îndemînarea de a lucra şi de a cugeta.

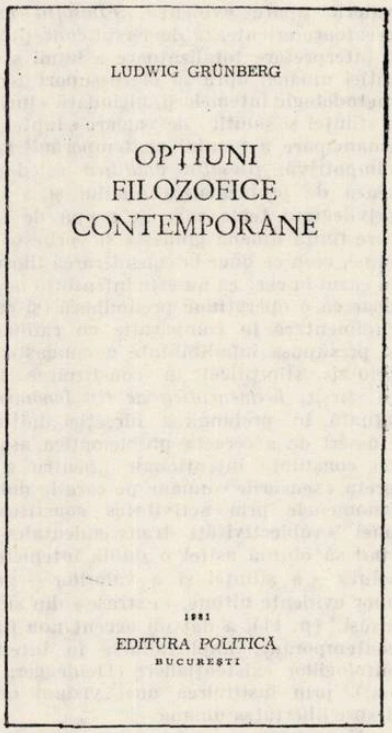
OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv :

LUDWIG GRÜNBERG

OPȚIUNI FILOZOFICE CONTEMPORANE

BUCUREȘTI, EDIT. POLITICĂ, COLECȚIA „IDEI CONTEMPORANE" 1981, 384 p.



Participă :

DAN OPRESCU

ILIE PÂRVU

UNIVERSUL IDEILOR CA PRINCIPAL TEREN AL CONSTRUCȚIEI FILOSOFICE

DE

DAN OPRESCU

Recenta lucrare a lui Ludwig Grünberg dovedește încă o dată că filosofia marxistă nu se poate dezvolta creator decît în cadrul unui permanent și real *dialog* cu alte orientări ale conștiinței filosofice contemporane; desigur, este vorba despre un dialoag *critic*, presupunînd opțiunea valorică între mai multe posibilități contemporane de a filosofa. Pe de o parte, dialogul angajează un anumit transfer de concepte și proceduri metodologice între diferitele filosofii actuale, o întrepătrundere (relativă) a problematicilor abordate, dar pe de altă parte el se desfășoară înlăuntrul unor ascuțite conflicte ideologice, cu implicații valorice dintre cele mai însemnate.

Opțiuni filosofice contemporane reprezintă o sinteză personală asupra filosofiei actuale, judecarea fiecărei „opțiuni" fiind făcută din perspectiva materialismului dialectic și istoric, înțeles nedogmatic. În peisajul ideologic de

Rev. filos., XXX, 7, p. 63–75, București, 1983

astăzi, autorul distinge cel puțin trei modalități distincte de a practica filosofia : 1) marxismul, 2) filosofia analitică și 3) hermeneutica fenomenologică; deosebirile dintre ele nu sînt neapărat „antagoniste", deși conflictul valoric apare evident. „*Filosofia marxistă* creatoare orientează demersul conceptual spre o interpretare totalizatoare a lumii și a condiției umane, aptă să ofere suport teoretico-metodologic întemeierii, niciodată « încheiată » a științei și soluții « de valoare » luptei pentru emancipare a omului contemporan" (p. 11); dimpotrivă, *filosofia analitică* se dezinteresează de problematica omului și a istoriei, privilegiind teme care se ocupă de felul în care ființa umană gîndește și vorbește despre lume, ceea ce duce la considerarea filosofiei — în cazul în care ea nu este întrutotul negată — doar ca o operațiune preliminară (și oarecum rudimentară în comparație cu rafinamentul și presupusa infailibilitate a cunoașterii propriu-zis științifice) în constituirea teoriei; în sfîrșit, *hermeneutica de tip fenomenologic*, situată în prelungirea direcției inițiate de Husserl de a cerceta problematica așa-numitei conștiințe intenționale „pentru a interpreta « sensurile » umane pe care le dobîndesc fenomenele prin activitatea constituantă a unei « subiectivități transcendentale », sperînd să obțină astfel o dublă întemeiere absolută — a științei și a valorilor — pe baza unor evidențe ultime, « extrase » din subiectul însuși" (p. 11), a dat un accent nou filosofiei contemporane, implicîndu-se în întemeierea ontologiilor existențialiste (Heidegger, Sartre ș.a.), prin instituirea unei viziuni originale despre libertatea umană.

Noua carte a profesorului Grünberg a fost inițial un curs de istorie a filosofiei contemporane pentru studenții de la Academia de științe economice, însă punctul de plecare didactic a fost mult depășit, în special pentru că expunerea feluritelor orientări filosofice nu s-a transformat în scop în sine, ci a devenit un bun prilej de dezvoltare creatoare a filosofiei marxiste. Așa se face, de pildă, că un capitol precum *Existențialismul și « condamnarea omului la libertate »* este remarcabil nu numai prin descrierea exactă a principalelor curente existențialiste, dar mai cu seamă deoarece el prilejuiește un veritabil eseu despre înțelesul marxist al *libertății*; același lucru poate fi spus cu privire la discuția din jurul conceptului althusserian de „criză a filosofiei marxiste", precum și despre alte momente constructiv-critice ale cărții.

Alcătuită din patru secțiuni, fiecare compusă la rîndul ei din două capitole, recenta lucrare semnată de Ludwig Grünberg conține, sub forma unui răspuns către Louis Althusser, un apendice care, într-un fel, justifică și apără perspectiva marxistă dezvoltată în restul paginilor.

Potrivit concepției autorului, după care Jean-Jacques Rousseau inaugurează tipul actual de raportare filosofică la realitățile unei lumi în tot mai rapidă și mai profundă prefacere, cea dintîi secțiune, intitulată *Conștiință filosofică și conflicte valorice*, se ocupă de cadrul istorico-ideologic în care se vor dezvolta principalele aliniamente ale filosofiei contemporane, subliniind importanța filosofică a operei lui Rousseau; în acest context, este surprins rolul privilegiat pe care îl ocupă materialismul dialectic și istoric în procesul — nu o dată contradictoriu — de modelare a conștiinței de sine a epocii noastre, epocă în esența ei revoluționară. Cea de-a doua secțiune se referă la cîmpul tematic situat *Între problematica « trăirilor existențiale » și cea a « faptelor conceptuale »*, confruntînd filosofia marxistă cu orientări ale filosofiei analitice și cu variante ale existențialismului; analizînd în mod critic ontologiile regionale de tip existențialist (cf. expunerea concepției heideggeriene, una dintre cele mai clare și mai aplicate din literatura noastră de specialitate), Ludwig Grünberg dezvoltă, din perspectiva marxism-leninismului creator, un eseu despre libertate — datorită coerenței sale interioare, acesta poate fi privit și ca un studiu de sine stătător; accentul cade aici pe momentul transformator (uneori revoluționar) al praxisului pe care îl presupune angajarea umană, prin trecerea în real a „necesității înțelese" (defetișizate) și a opțiunilor axiologice. L. Grünberg arată că pînă și în sistemele sociale în care, în principiu, are loc manipularea la scară globală a nevoilor și aspirațiilor, posibilitatea alegerii individuale și socialmente semnificativă nu poate fi întrutotul blocată; chiar și în aceste condiții „nu este fatală adaptarea la structurile « sistemului nonlibertății », ci — cum o probează realitățile epocii — există posibilitatea promovării unor valori care să depășească structurile date. Există posibilitatea alegerii conștiente a uneia sau alteia dintre pozițiile posibile față de clasele și partidele care se confruntă în societate, ceea ce implică responsabilitatea individului pentru destinul său și al societății în care trăiește" (p. 164). Eseu-despre libertate — unul din cele mai substanțiale momente din *Opțiuni filosofice contemporane* — subliniază că, din perspectivă marxistă, libertatea trebuie concepută ca praxis, ca o acțiune transformatoare a lumii omului, iar nu ca un simplu fapt natural, ca un dat; libertatea nu poate deveni atributul individului izolat, ci al unei personalități umane care se manifestă ca atare în mod social înlăuntrul istoriei reale. Libertatea, arată Ludwig Grünberg, „se cucerește procesual, pe măsura dezvoltării forțelor de producție, a succeselor luptei revoluționare a maselor pentru schimbarea progresivă a structurilor economice,

sociale şi politice, pe măsura dezvoltării culturale, a îmbogăţirii valorilor materiale şi spirituale, cu alte cuvinte, prin activitatea social-istorică aptă să sporească puterea omului de transformare a lumii şi de autodeterminare a propriului destin" (p. 165).

Cea de-a treia secţiune a cărţii, *Între „moartea omului" şi „sacralizarea Puterii"*, se ocupă de raportul dintre umanismul marxist, pe de o parte, şi aumanismul teoretic structuralist şi antiumanismul practic al „noilor filosofi", pe de altă parte; *Între mitul „culturii utilului" şi utopia „culturii non-represive"* se intitulează cea de-a patra secţiune, care este dedicată cercetării critice a pragmatismului şi psihanalizei (aici se remarcă analiza ideilor lui Freud şi Marcuse).

Ideea-pivot a recentei cărţi semnate de Ludwig Grünberg este nevoia de filosofie a omului contemporan: „omul nu poate fi uman fără a se interoga asupra propriei sale condiţii (...), fără *apel la filosofie* (...) o lume fără filosofie l-ar reduce pe om la un «cimpanzeu dotat cu intelect"» sau la un «robot jovial»; ea ar fi o lume fără problematizări, fără ierarhizări valorice, fără scopuri, în ultimă instanţă fără ... oameni" (p. 15—16). Adevărata problemă filosofică a contemporaneităţii nu constă în falsa dilemă „a avea sau a nu avea o filosofie?", ci în vitala interogaţie: „pentru ce filosofie optăm?" Pledoaria în favoarea marxismului este convingătoare şi nuanţat-critică: „Fiind relative (adică mereu condiţionate istoric de un anumit stadiu al cunoştinţelor, de o anumită «proiecţie» a intereselor şi aspiraţiilor omeneşti), adevărurile nici unei filosofii nu pot fi eterne, dar etern există o filosofie care satisface mai bine decît celelalte cerinţa de a constitui «conştiinţa de sine» a unei epoci, favorizînd ridicarea omului pe trepte superioare de umanitate" (p. 17). Confruntarea marxismului cu alte opţiuni filosofice ale lumii de astăzi are preponderent un sens activ, creator, dialogul cu celelalte filosofii trebuind să fie înţeles nu numai ca o luptă sterilă între mai mulţi concurenţi ideologici, ci în primul rînd drept un prilej excelent pentru dezvoltarea proprie, o propedeutică la construcţia filosofică originală şi creatoare, de pe poziţiile materialismului dialectic şi istoric; în calitate de cunoaştere totalizatoare şi de valorizare, filosofia marxistă depăşeşte speculativismul plat, ca şi preapedestrul pragmatism, constituindu-se — ca tendinţă — într-o adevărată filosofie a praxisului, a realului înţeles în mod dialectic: „Prin însăşi concepţia sa despre natura şi rosturile filozofiei, materialismul dialectic este o filosofie deschisă, potrivnică oricărui dogmatism. El se sprijină pe *cunoaştere* totalizatoare şi justifică prin judecăţi de *valoare* o nouă *atitudine* faţă de lume: critică, lucidă, constructivă, creatoare, revoluţionară. O atitudine în care sînt prezenţi cei trei *i*: inovaţie, iniţiativă, imaginaţie. O atitudine axată pe binomul indisolubil «individ-colectivitate», care revigorează umanismul teoretic şi îl conjugă cu un eficient umanism *practic*, întreţinînd ideea valorii unice a insului uman concret, a persoanei creatoare şi purtătoare de valori de cultură" (pp. 34—35).

Se cuvine menţionat aici faptul că, uneori, Ludwig Grünberg pare a considera ca deja înfăptuite o serie de deziderate majore pe care materialismul dialectic şi istoric le poate realiza, mulţumită trăsăturilor proprii metodei sale, dar pe care cercetarea filosofică marxistă încă nu le-a onorat, în măsura în care un complex de factori obiectivi şi subiectivi — însă, în orice caz, foarte concreţi şi avînd un pronunţat caracter social-istoric — a stat în calea afirmării depline a marxismului, a unei validări în concordanţă cu esenţa direcţiei filosofice inaugurate în mod revoluţionar de Marx. În *Opţiuni filozofice contemporane* se aminteşte destul de pudic despre necesitatea *actuală* de a depăşi o serie de tendinţe de închistare dogmatică a marxismului, lăsîndu-se impresia că autorul crede că asemenea fenomene n-ar fi existat decît „într-o anumită perioadă", cea propriu-zis stalinistă, şi ar fi fost cauzate de reflexul ideologic al „cultului personalităţii" (lui Stalin); deşi sînt pomenite unele dintre deformările (astăzi, multe dintre ele hilare şi benigne, dar destule încă în stare să blocheze calea marxismului cu adevărat creator) care au făcut epocă la vremea lor, este neglijată critica lor din perspectiva materialismului dialectic şi istoric, ceea ce, trebuie spus deschis, nu poate decît să-l nemulţumească pe cititorul atent şi la aplicarea metodei marxiste asupra marxismului însuşi (o operaţiune pe care clasicii o făceau curent pentru a-şi verifica ipotezele). Mai mult încă, L. Grünberg încearcă să teoretizeze şi să scuze neputinţa anumitor cercetători marxişti de astăzi de a-şi înţelege propriul trecut şi propriul prezent; de pildă, este surprinzătoare afirmarea francă a incapacităţii marxiştilor de azi (de fapt, numai a anumitor cercetători...) de a chema în faţa tribunalului raţiunii o lume de care încă nu ne-am despărţit întrutotul. Se ajunge astfel la paradoxul ca o filosofie a praxisului istoric, o filosofie ce se revendică a deveni conştiinţa de sine a unei întregi epoci din istoria umanităţii, să nu fie capabilă să priceapă un fenomen socio-istoric cu implicaţii ideologice dintre cele mai însemnate: „Cît priveşte *explicarea* teoretică a deformărilor legate de numele lui Stalin, este cert că cea existentă nu poate satisface, dar, (...) pe de altă parte, se pare că nu sîntem încă pregătiţi pentru a o face inteligibilă conceptual"

p. 344). Consider că și aici exemplul clasicilor materialismului dialectic și istoric ar trebui urmat: Marx, Engels, precum și Gherea, Gramsci, L. Pătrășcanu ș.a., nu s-au sfiit să-și asume riscul de a greși în descifrarea unor evenimente și fenomene social-istorice contemporane lor sau foarte apropiate în timp de ei. Chiar dacă uneori au și greșit, încercările lor au contribuit din plin la constituirea și dezvoltarea concepției revoluționare despre om și lume.

Este o iluzie că punerea între paranteze a unei „anumite problematici", mai „delicate", ar fi fost contrabalansată de mari și strălucite progrese în alte direcții ale filosofiei marxiste. Personal, nu pot fi de acord cu această „tîrguială" (anormală mai ales în cîmpul marxismului), și nici cu L. Grünberg atunci cînd afirmă: „Cred că această analiză [a „cultului personalității", a „devierilor staliniste" de la marxism, a perioadei marcate de Stalin și de discipolii declarați și nedeclarați ai acestuia — D.O.] era nefiresc să fie efectuată fără o perspectivă istorică mai largă și luînd din timpul care a fost afectat — mult mai avantajos — pentru reconstrucția marxistă a epistemologiei și axiologiei, pentru valorificarea părăsitei moșteniri culturale proprii și angajarea competentă în confruntările contemporane, pentru elaborarea unor probleme de metafilosofie — decisive pentru abordarea dialectică — sau aprofundarea pozitivă a noilor probleme de filosofie socială ridicate de procesul revoluționar din fiecare țară" (pp. 344—345). Consider că a aștepta mai întîi perfecționarea instrumentelor filosofice — i.e. „dialecticizarea dialecticii" și mlădierea conceptelor — înseamnă, de fapt, refuzul de a aborda în mod serios și aplicat o problemă centrală a istoriei recente a marxismului.

Ținînd seama de cele de mai sus, consider că răspunsul lui Ludwig Grünberg către Louis Althusser în problema crizei filosofiei contemporane, deși este unul din cele mai împlinite momente ale cărții, putea fi mult mai mult aprofundat. L. Grünberg împinge această discuție pe un tărîm mai general și, desigur, mai comod: întreaga filosofie contemporană s-ar afla într-o criză de adaptare la realitățile de astăzi, în continuă transformare economică, social-politică, tehnico-științifică, valorică etc., criză ce s-ar manifesta sub forma unui decalaj citeodată considerabil între aceste transformări și demersul filosofic; spre deosebire de alte filosofii, care în fața crizei contemporane trebuie să purceadă la o reconstrucție din temelii a paradigmei, materialismul dialectic și istoric beneficiază de consistentul avantaj de a trebui să-și adapteze numai „suprastructura", pe temelia paradigmatică deja existentă. Pe bună dreptate se subliniază în *Orientări filozofice contemporane*, că, de fapt, „criza pe care o semnalează Althusser nu este, de aceea, nici a materialismului dialectic și istoric *contemporan*, nici a teoriei lui Marx, ci a variantei dogmatice a filosofiei marxiste, răspîndită de unii discipoli ai săi, care au transformat-o în contrariul său (într-un „sistem închis") și i-au blocat creativitatea" (p. 336).

Permanenta actualitate a marxismului nu constă doar în soluțiile pe care le-au propus clasicii, într-o anumită etapă de dezvoltare a teoriei, ci întîi de toate în metoda de cercetare (metoda dialecticii materialiste și istorice). Datorită caracterului său deschis-creator, materialismul dialectic și istoric este răspunzător, în cel mai înalt grad, de destinul contemporan al filosofiei, și nu numai al filosofiei, deoarece marxismul este „apt să ofere o metodologie generală a cunoașterii, o criteriologie a valorizării și o strategie a acțiunii umane transformatoare de lume" (p. 352); realizarea menirii filosofiei marxiste, în calitate de conștiință de sine a epocii, nu e de înțeles în afara permanentului dialog critic cu celelalte perspective filosofice contemporane. Recenta carte a lui Ludwig Grünberg contribuie din plin — chiar și în părțile ei discutabile, în sensul bun al cuvîntului — la înfăptuirea acestui necesar dialog, iar prin laturile ei constructive se constituie drept una din lucrările de referință în filosofia românească actuală.

OPȚIUNI ȘI ORIENTĂRI ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

DE

ILIE PÂRVU

Lucrarea lui Ludwig Grünberg își propune să prezinte critic cîteva dintre direcțiile cele mai importante ale filosofiei actuale, înțelese ca „opțiuni filosofice" sau ca „moduri de a practica filosofia". Ea se constituie ca o manieră originală de a „decupa" orientările

actuale ale filosofiei, prin care se constituie problematica omului, culturii, științei și valorilor. Intențiile explicite ale autorului, acelea de „a urma o abordare comparativistă și de a releva modul original în care este angajat materialismul dialectic în marile confruntări de idei contemporane", sînt realizate printr-o selecție în care filosofia marxistă este surprinsă în raporturile ei cu alte modalități și orizonturi ale filosofiei.

Luînd materialismul dialectic ca referențial constant și semnificativ în analiza critică a diferitelor poziții din filozofia actuală, autoru lse străduiește, în primul rînd, să angajeze — în dialogul cu filosofiile contemporane cele mai importante — noi și semnificative rezultate ale cercetării filosofice materialist-dialectice, el însuși aducînd multe elemente originale la construcția și reconstrucția teoretică actuală din filosofia marxistă. Teme importante, cum sînt libertatea umană, valorile, creativitatea ș.a. sînt marcate de contribuțiile personale ale autorului, contribuții prezente deja în monografiile, studiile și eseurile sale anterioare. În al doilea rînd, este remarcabilă înțelegerea și practicarea superioară a dialogului sau disputei de idei din filosofie. Autorul identifică de fiecare dată temele adevărate, problematica adîncă aflată în dispută, redînd cît mai exact și nuanțat pozițiile filosofice, contribuind în acest fel la promovarea unui dialog constructiv, deși de pe ferme poziții ideologice, al filosofiilor contemporane. Trebuie subliniat, de asemenea, caracterul deschis, novator al punerii problemelor; autorul nu ocolește problemele ale căror soluții nu sînt încă date în cadrele filosofiei materialist-dialectice și nu consideră *a priori* nici una dintre chestiunile aflate în discuție ca un tabu. Exemplară este, din acest punct de vedere, examinarea critică a problemei statutului metodologic al filosofiei însăși, sau a problemei mai speciale — formulată de L. Althusser — a „crizei filosofiei".

Trecînd la analiza modului în care autorul tratează diferitele orientări și opțiuni ale filosofiei actuale, vom sublinia în primul rînd înțelegerea profundă a ramurilor filosofiei contemporane, prezentarea pe „cupluri atitudinale" a orientărilor actuale ale filosofiei, permanenta coordonare sau analiză comparată a punctelor de vedere. Despre fiecare dintre direcțiile filosofice discutate autorul aduce multe idei, puncte de vedere, interpretări, reconstrucții și aprecieri valorice noi, bine întemeiate și deosebit de utile în caracterizarea profilului lor general, al locului lor în peisajul actual al reflecției filosofice. Se remarcă, în acest sens, în primul rînd, analizele consacrate filosofiei analitice, existențialismului și structuralismului. Cercetarea acestor curente ale filosofiei actuale se constituie, în lucrare, în veritabile mici monografii. Deși în literatura marxistă lor li s-a acordat o atenție constantă, fiind principalele puncte de referință actuale în discutarea orizonturilor filosofiei, multe prezentări au încetățenit un mod deformat de a le înțelege problematica, sistemul conceptual și soluțiile. Filosofia analitică, cea mai răspîndită și influentă în lumea contemporană (după marxism) dintre „filosofiile universale" (sau, mai degrabă, „globale") — filosofii care, direct sau indirect, oferă răspunsuri la marea majoritate a problemelor în rezolvarea cărora este angajată reflecția filosofică — este adesea redusă la unele momente sau „ipostaze" particulare ale ei, cel mai adesea dintre cele depășite prin evoluția ei ulterioară. Ludwig Grünberg ne propune în lucrarea sa o imagine istorică și o reconstrucție sistematică a domeniului și „stilului" acestei gîndiri filosofice, a liniamentelor generale ale acestui mod de filosofare atît de îndepărtat de clasicele „filosofii continentale", oferind o perspectivă care depășește simplificările și reducerile anterioare. Este remarcabilă, în acest context, încercarea autorului de a explicita presupozițiile și „regulile metodei" analizei lingvistice, proprii orientării „neformale" din filosofia analitică reprezentată îndeosebi de „Școala de la Oxford" (p. 106 și urm.). De asemenea, expunerea tot mai frecventelor „depășiri interne" și deschideri ale filosofiei analitice (tradițional limitată la clarificarea înțelesului conceptelor și întrebărilor formulate în limbajele științifice sau în limbile universale) spre alte orizonturi filosofice (kantianism — P. F. Strawson, J. Hintikka, hermeneutica — G. H. von Wright, fenomenologia — D. Føllesdal, G. Ryle, marxism ș.a.) oferă o imagine corectă și nuanțată asupra unei filosofii aflate în plin proces de restructurare tematică.

Aceleași remarci se pot formula și cu privire la analiza consacrată existențialismului. Înscrierea acestui tip de discurs filosofic asupra libertății umane într-un amplu context istoric („ipostazele conceperii libertății"), descifrarea atentă a manierei specifice de abordare a unei problematici diverse, caracteristică „existențialismelor" lui M. Heidegger, K. Jaspers, J.-P. Sartre, G. Marcel, M. Merleau-Ponty ș.a. („existențialismul — cu note distinctive de la Heidegger la Sartre și de la Sartre la Jaspers — ne apare ca o orientare filosofică în care punctul de plecare în interpretarea condiției umane îl constituie afirmarea primatului ontologic — uneori și genetic — al existenței față de esență, iar punctul-terminus, surprinderea libertății ca dimensiune constitutivă definitorie a statutului existențial al omului" — p. 134—135), confruntarea perspectivei existențialiste asupra „libertății-supliciu" cu punctul de vedere complex (libertatea = cunoaștere + valoriza

re + acțiune) asupra libertății umane și sociale al materialismului dialectic, oferă premisele înțelegerii multilaterale a acestei viziuni filosofice „tensionate de contradicția tragică între elogiul responsabilității și contestarea reperelor axiologice ale alegerii umane" (p. 154).

După o perioadă de aproape un deceniu în care s-a scris și s-a tradus intens asupra structuralismului, amestecîndu-se adesea sensurile și planurile, în graba receptării și criticii „ultimului articol la modă din filosofia europeană", se poate trece acum, după încetarea „frenezie structuraliste", într-o atmosferă de „calm", la decantarea valorilor autentice, la o analiză lucidă a demersului metodologic al structuralismului și a semnificației „filosofiei structuraliste". Capitolul consacrat de autor structuralismului oferă — în continuarea unor preocupări, pe aceeași linie, mai vechi — tocmai o asemenea perspectivă riguroasă, singura capabilă să „salveze" de la dispariție, odată cu uitarea firească a „modei structuraliste", reușitele lui teoretice și analitice incontestabile; în acest fel se pot discerne clar domeniul de validitate al metodei sale și limitele reducționismului structuralist, sprijinit pe „pretențiile universalizante ale modelului lingvistic, întrupate exemplar în construcția chomskiană" (p. 177). Este demnă de remarcat insistența și consecvența cu care autorul operează cu conceptul de structură „în accepțiunea sa modernă, de model abstract" (în constituirea căruia alături de matematică un rol hotărîtor revine gramaticii generative a lui Chomsky), singura care a putut genera o perspectivă metodologică novatoare, „deșteptînd conștiința critică a structuralismului ca un mod distinct de conceptualizare a problemelor, urmat apoi pe o arie largă în științele socio-umane, cu intenția explicită de a le surprinde specificul lor metodologic" (p. 175). Ca și în cazul filosofiei analitice, regăsim și aici o încercare originală de a da o formă explicită regulilor metodologice ale analizei structurale, reguli deduse din reconstrucția rezultatelor unor remarcabile cercetări structuraliste (îndeosebi cele ale lui Cl. Levi-Strauss).

Un loc aparte ocupă, în lucrarea lui Ludwig Grünberg, analiza implicațiilor ideologice și politice ale diferitelor orientări filosofice. În acest sens se înscriu, de exemplu, considerațiile autorului asupra „noii filosofii" (emanație irațională, antiumanistă, conjuncturală și periferică a „noii drepte"), asupra pragmatismului („Pragmatismul poate fi regăsit, deci, ca fragilul suport filosofic al tuturor ideologiilor și politicilor tehnocratice, care supraordonează sau chiar substituie «soluțiile» tehnice soluțiilor de valoare reclamate de fructificarea umanistă a progresului științific contemporan. Dar nu numai atît. El apare uneori transfigurat într-o stare de spirit, într-un mod de existență, de gîndire și de comportament constatabil, pe diverse meridiane și la diferite «ore» ale istoriei" — p. 274), sau asupra diferitelor variante de „îmbinare eclectică a marxismului cu idei sau modele interpretative de altă factură: psihanalitică, existențialistă, fenomenologică și chiar pragmatistă" (p. 60).

Carte de analiză și dialog, lucrarea *Opțiuni filozofice contemporane* demonstrează temeinic valoarea teoretică (sînt tot mai frecvente — așa cum arată autorul — „cazurile cînd filosofia marxistă este luată efectiv ca punct de plecare în constituirea unor «programe fundamentale de cercetare» în numeroase discipline filosofice, de la «logicile filosofice» și epistemologice pînă la etică și axiologie"), metodologică și practic-politică a filosofiei marxiste în contextul general al epocii contemporane. Materialismul dialectic oferă astăzi, de multe ori, însuși „cadrul teoretic al polemicilor inițiate de gînditori cu alte orientări filosofice. Explicarea raportului dintre structura și dinamica proceselor sociale, dintre determinism și libertate, eliminarea sau integrarea istoricității în analiza structurilor, raportarea funcțiilor la structuri și a acestora la acțiunile sociale, dialectica alienării și dezalienării — sînt doar cîteva probleme tratate de exponenții semnificativi ai altor curente filosofice nu numai în *raport* cu marxismul, dar și în *termenii conceptuali* elaborați de acesta" (p. 57). În felul acesta s-au deschis „noi posibilități constructive ale dialogului filosofic, în cadrul căruia, prin forța argumentelor și creativității, materialismul dialectic își afirmă tot mai mult disponibilitățile de a fi veritabila călăuză teoretico-metodologică și axiologică a cunoașterii științifice și a practicii sociale contemporane" (p. 57).

Într-o asemenea modalitate creatoare angajează autorul perspectiva materialist-dialectică în confruntările filosofice contemporane. Critica altor orientări nu este considerată de autor un „scop în sine", ci doar „un *mijloc* pentru dezvoltarea propriei teorii", o „propedeutică a creației filosofice originale, a elaborării unui program de soluționare *pozitivă* a complexelor probleme ale epocii de profunde transformări revoluționare la care sîntem coparticipanți" (p. 43).

Opțiuni filozofice contemporane, carte de remarcabilă analiză filosofică și meta-filosofică, oferă prin rezultatele ei o imagine amplă asupra progreselor și statutului actual al filosofiei într-o lume aflată într-un adînc proces de prefaceri structurale; ea constituie totodată o demonstrație convingătoare a maturității, nivelului valoric și disponibilităților cercetării filosofice actuale din țara noastră. Ea se va impune în creația noastră filosofică originală.

În obiectiv :

DUMITRU MATEI

ORIGINILE ARTEI

BUCUREȘTI, EDIT. MERIDIANE, 1981, 310 p.

DESCHIDERI LA TEMA ORIGINILOR ARTEI

DE

LUCIAN DRAGOMIRESCU

În „Preliminariile" eseului său *Originile artei*, Dumitru Matei face cunoscut că acesta este o *sinteză informativă*, indicînd astfel apartenența lucrării la o tipologie dificilă și paradoxală. În analiza acestei binevenite cărți de estetică vom urmări însă o altă opțiune, apreciind-o drept o *încercare estetică de perspectivă teoretică tripartită complementarizată*. Prin aceasta vrem să spunem că tema luată în dezbatere de Dumitru Matei — originile artei — comportă la el deschideri spre trei piste metodologice investigatoare : perspectiva antropologiei filosofice, reconstituirea istorico-documentară și dezbaterea conceptualizării „originii artei" (și a „actului artistic originator") în ontologiile esteticii contemporane. Cele trei piste sînt prin natura lor autonome și centrifuge, dar sînt tratate de autor printr-o „complementaritate" convingătoare și nefortuită, care dă materiei acestei încercări estetice drepturi de originalitate.

Autorul precizează că a vrut să ofere o lucrare menită să ajute la „cunoașterea datelor" și „atmosferei" specifice problemei (p. 17). Orizontul cărții se opune închiderilor de sensuri dintr-o „introducere" sistematică. Autorul este conștient că „în bibliografia esteticii filosofice românești nu figurează (n.n. — nu figura pînă acum) un studiu sistematic consacrat în exclusivitate originilor artei" (p. 17).

Efortul său este încununat de un aport original. Fără să citeze întreaga literatură existentă la temă, el a realizat *configurarea situației actuale a problemei*, ceea ce din punctul de vedere al epistemologiei diferitelor domenii de cunoaștere este meritoriu în mod cert.

Pe tot parcursul expunerii, se ține seama de fragilitatea deslușirii temei la unii sau alții dintre autorii puși în discuție, se resping „experimentele mintale pure", limitîndu-se irevocabil speculativismul în orice direcție a meditației filosofice. Autorul prezintă foarte documentat situația dezbaterilor în jurul problemei „originilor artei", idee-răspîntie în perspectiva căreia se pot decripta stadiile evoluate ale fenomenului artei, nucleu regresiv ideatic tinzînd către o nebulozitate originară mereu de reconstituit, de reconfigurat. Fenomenul nu e atestat de surse documentare pentru toate articulațiile intrinseci, procesul nu se întîlnește *in naturalibus*, „originile artei" putînd fi refăcute doar printr-o *reelaborare mintală*, prin utilizarea interpretativă a semnificațiilor vestigiilor într-un liant logic argumentativ.

Prospectorii începuturilor istorice ale omului sînt nevoiți să denumească epoca preistorie, din lipsă de documente scrise-mărturii, beneficiind doar de documente materiale care permit refacerea trunchiată a condițiilor primelor societăți omenești. Cei mai exacți dintre ei, admite Dumitru Matei, se servesc de „tehnici de reconstituire a mediului, tehnici consacrate identificării vestigiilor umane și tehnici pentru datarea trecutului" (p. 11), așadar de tehnici analitice. Se recurge frecvent la aproximările de vîrste ale pămîntului. În lucru, se pornește de la stratul geologic ca mai apoi să se recupereze umanul. Constructul teoretizărilor despre preistorie, profilul generalizărilor instituite de istoricii preocupați de geneze, de procesul de hominizare ș.a.m.d., aproximează fiecare nouă mărturie, structurează considerații deductive creînd jaloane interpretative de ansamblu. Ne alăturăm, fără rezerve, opiniei favorabile a lui Dumitru Matei cu privire la marea forță de convingere a viziunilor lui Leroi-Gourhan, utilizate pe larg de eseistul român în primele două perspective autodelimitate în contextul elaborării sale. Admitem însă că forța lui Leroi-Gourhan se ivește dintr-o *vis poetica* proprie lui și puțini altora, dintr-o putere de reconstituire a faptelor, trăirilor, deprinderilor oamenilor de cîndva în deplină veridicitate. Fără puterea de regîndire a trăirilor dispărute în zona umbrelor, a civilizațiilor acoperite de creșterea inorganică a terrei, descoperirea oricîtor vestigii ar fi ineficientă și preistoria ar fi bun pierdut definitiv. Matei citează o întreagă serie de savanți preocupați de preistorie, ca de exemplu Henri Breuil, Raymond Lantier și René de Saint-Périer, dar și pe alții, evidențiază că Luquet și Leroi-Gourhan au mers mai departe decît confrații lor pe linia desprinderii componentei estetice în atitudinea străbunilor antropieni și în aceea din stadiul hominizării avansate. *Homo faber-sapiens-aestheticus*, întrupare complexă, parțial imaginară, acceptă virtualități apte să certifice profilul uman eterogen. „Originile" rămîn deseori discutabile dar viziunile personale pure se dovedesc capabile să suplinească în teoretizare golurile și hiatusurile ivite din absența faptelor *in naturalibus*. Dumitru Matei este integral de acord cu descifrarea situației estetice la izvod, așa cum o abordează teoria estetică a lui Georg Lukács, care a zăbovit îndelung asupra aspectelor „antropomorfizării" și a analizat *geneza intenției estetice* (p. 286 et passim), dar a operat exclusivist cu propriul său construct, conceptul de *mimesis magic*, cu ajutorul căruia explicita ecloziunea pe toate treptele dezvoltării, a întregii diversități a categoriilor estetice. Oricît ar fi de ferm principiul *mimesis*-ului *magic* pentru elucidarea obîrșiilor, el nu poate guverna ca principiu unic, constituirea categoriilor estetice devenind germinativă în condițiile unei reflexivități nuanțate și universalizate și a unei experiențe artistice configurate.

Eseul lui Dumitru Matei reconstituie problematica de ansamblu a temei prin eșalonare de aspecte privitoare la momentul apariției artei, prin parcurgerea dezbaterilor interdisciplinare — filosofice, estetice, antropologice, istorice — privind nașterea sensibilității estetice corelativ cu daturile proiectelor originatoare artistice. Autorul a știut să marcheze cu justețe aportul la temă al oamenilor de știință români, subliniind, de pildă, exemplul de necontestat al lui Lucian Blaga. Ne alăturăm felului lui Matei de a contextualiza observațiile originale ale lui Blaga, a cărui viziune este poate cea mai originală din cultura românească, suscitînd raportări favorabile față de teoretizări estetice universale, *elaboratul* teoriei românești rămînînd plurisemnificativ și plenar.

„Tăietura" cărții lui Matei presupune și o organizare bifocală, prin distribuirea argumentărilor într-un soi de diptic tematic și procedural. Respectînd repartizarea mărturisită (cap. II—V pe de o parte și cap. VII al cărții, pe de altă parte), păstrăm pe mai departe convingerea că mișcarea temelor și subtemelor se instituie din operativitatea celor trei perspective anterior distinse. Dipticul rămîne grănițuit de capitolul VI al eseului („Arta preistorică în România"), foarte informat ca descriere a vestigiilor recuperate din principalele centre de cultură primitivă de pe teritoriul țării, care nu poate deveni însă cîmp propice teoretizărilor de tip estetic. Ne mărginim să observăm că nu este un capitol inutil, deși nu era negreșit necesar organicității eseului. Informațiile asupra centrelor de artă preistorică din România rămîn valorificări autonom istorice a mărturiilor despre vechimea manifestărilor artistice la diverse formațiuni social istorice. Realitățile arheologice nu semnifică direct configurarea *ipso facto* a unei cauze explicitante, iar originarea artei din sincretismul deabia făcînd loc diferențierii atitudinii estetice cere supliniri de alt ordin. Capitolul prilejuiește autorului sublinierea cîștigului indus din arheologie pentru teoria estetică, stadiul primar constînd în catalogarea trăsăturilor culturilor, bine reprezentat de vestigiile recuperate, cel secundar, derivat, în generalizarea finală de tip estetic.

La prima lectură, capitolul final („Concepții filosofice și estetice contemporane cu privire la originile artei") pare postludial față de capitolele I—V. Bogat în referiri filosofice, acest capitol merită să fie judecat ca material aparte, aducînd constelări noi și constituind în cuvîntul autorului al doilea voleu al dipticului teoretic. Apreciem efortul

cercetătorului de a corela unele dintre cele mai de seamă contribuții teoretice ale secolului (în ordinea expunerii: Wilhelm Worringer, Blaga și Moritz Hoernes ca antiworringieni, Herbert Read, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Mikel Dufrenne, Martin Heidegger, Georg Lukács și Theodor Wiesengrund-Adorno), cu rezerva că nu toate acestea dezvoltă o tematică implicit estetică. Eseistul este determinat să prefere enunțarea liniilor fundamentale ale teoriilor lor filosofice, nu toate deschise către deplina esteticitate, integrînd doar adiacent aspectul esteticului, sau ignorînd „originile artei". Matei utilizează predilect explicațiile lor asupra „actului artistic originator" de operă și forme, legăturile lor cu fenomenologia subiectivității estetice, sintetizînd astfel: „În opera lor putem detecta însă o temă favorită, anume explicarea *facultății* de creație artistică a omului, a sentimentului, atitudinii și experienței estetice. Demersul lor, subordonat unui anumit tip de întemeiere (psihologic, biologic, metafizic etc.) vizează determinarea *mecanismelor* (actuale — s.n.) care fac posibilă arta sau a *principiilor* (Worringer, Dufrenne, Heidegger) care o fundamentează ca activitate spirituală specifică" (p. 215). Subliniem efortul autorului de a lărgi orizontul la temă, observînd totodată că este deplin convins de extrapolarea introdusă, stadiile originatoare de act artistic deplin, dependente de forța acțională a unei subiectivități estetice suficientă sieși, opunîndu-se ca demers și geneză genezei aurorale. Să detaliem cîteva mențiuni critice.

Postularea metafizică a teoriei lui Worringer cu privire la manifestarea „voinței de artă" prin explicitantele instincte „de intropatie" și „de abstracție", dezvăluie un abstracționism apriorist al pattern-urilor, al modelelor canonice eficiente doar în discriminarea geometrizantă a trăsăturilor artei hiperdezvoltate (a se vedea comparațiile stilistice gotic-romanic din textele woringeriene). Matricele stilistice worringeriene au marcat teoria de artă de la începutul secolului XX, dar aplicarea brută a semnificațiilor decurgînd de aici, au provocat distorsionări în alte teorii, ca în aceea a lui Henri Breuil. Teoria worringeriană n-a elucidat și nici n-a fost valorificată ca o teorie specifică privitoare la „origini".

Mikel Dufrenne dezvoltă o teorie privitoare la originarea sensibilității estetice și creativității artistice, prin raportare la conștiința estetică de sine stătătoare, ontologizată și actualizantă. Dufrenne ignoră starea de sincretism în care datul estetic nu apare autonomizat. Matei acceptă la Dufrenne existența unui „apriorism ontic" (p. 257), dar forțează „originile artei" prin „fenomenologia experienței estetice", el spune chiar că la Dufrenne asistăm la o *meta-istorie* a genezei experienței estetice, punct culminativ de pură ipseitate estetică. Cel mai cuprinzător substrat al esteticului, *poeticul*, introduce un efect aditiv față de tema centrală a cărții. Faptul că fenomenologul francez se referă reductiv la o stare preestetică în experiența subiectivității conștiente, nu poate fi echivalat stărilor preestetice inferate de conștiința direcționată retrospectiv (tipul de abordare al preistoricienilor) procesului social concret al hominizării reconstituite. Conștiința estetică la Dufrenne nu este o geneză, ci o dezvăluire acțională a conștiinței față de în sinele ei. Cît privește *poeticul* heideggerian (de asemenea abordat) și cel dufrennian, ele complinesc o meditație de alt ordin, și numai în alt context ar fi fost necesar să fie confruntate.

Cu toate că îndeaproape urmărită, prezența corifeilor psihanalizei, Freud și Jung, este puțin motivată. Subconștientul și inconștientul și mai cu seamă eul și supra-eul indică paliere în structurarea sincronă a conștiinței și nu trepte pe o cale a filogeniilor germinative de stadii de evoluție umană. Freud și Jung au abordat foarte diferențiat, primul mai extensiv decît cel de-al doilea, aspectele artei constituite istoric și au avansat ideea elaborării operelor de artă, pe bază de arhetipuri configuratoare acționînd în palierul subconștientului, cu putere de informare atemporală asupra conștiinței actualizatoare de forme artistice, insistînd pe modalitatea anistorică a mecanismelor de sublimare. Negreșit, psihanaliza a exercitat asupra conștiinței moderne o fascinație demnă de a fi explicitată critic. Ea se implică în anumite demersuri creatoare din secolul XX, totemicul, magicul, visul găsind pîrtii favorabile întru stîrnirea puterilor imaginative ale artiștilor. Teoria psihanalitică nu poate ajuta însă recuperarea semnificațiilor primare ale trezirii conștiinței estetice istorice. Influența ei asupra teoretizărilor estetice ulterioare nu a devenit sistematică, în numeroase teorii estetice precizîndu-se, dimpotrivă, deliberate distanțări față de o atare influență. Matei conchide asupra lui Jung cu fraza: „El va pune accentul pe opera realizată, ca expresie a complexului arhetipal (n.n. important pentru structurarea psihicului nu pentru originarea artisticului) prezent și înnăscut în inconștient" (p. 235), permițîndu-ne așadar să-i punem întrebarea în cel fel problema originilor artei dobîndește de-aici un suport sau un plan elucidant al ei?

Adorno, subliniază Matei, s-a ridicat împotriva originilor artei dintr-o necesitate, dilatînd contextualizarea teoriei sale la datele culturii germane dominată de paseism de tip romantic sau de modele involutive de teorie a culturii (tipul teoriei declinului a lui Oswald Spengler). S-ar putea crede, dată fiind și economicitatea pasajului, că „dialectica

negativă" adorniană ar sugera și ea un parcurs *au rebours*. Adorno nu-și avea locul în temă.

Revenim asupra modelării suple a întregului eseu, lăudînd priceperea descifrării sensurilor și substraturilor teoriilor abordate, prin instituirea unui joc al convergențelor și divergențelor. Este o carte de comentarii în marginea unei literaturi specializate, carte deplin originală deoarece în fiecare capitol luăm contact cu o conștiință teoretică care problematizează. Apreciem gestul eseistului de a fi întreprins un tur de orizont informativ bine documentat și de a fi implicat posibile hermeneutici în micro-exegezele dedicate diferiților autori. Importante pentru teoretizările actuale sînt sugestiile de deschidere a conceptelor de bază : imitație, abstract, figurativ, decorativ, magic, sacru, profan etc. Conotațiile subtextuale aduc o reală contribuție la valorizarea ameliorată a amintitelor concepte în teoria estetică contemporană, ajută validării lor în structura teoriei estetice generale și, predilect, în teoriile de ramură ale artelor. De pildă, un alt ochicritic ar sublinia că pentru întregirea temei originilor artei, aici văzute mai ales din unghiul plasticii și decorativismului, ar lipsi posibilele origini ale muzicii, teatrului și literaturii, tema apărînd în acest chip sărăcită. Dacă este o sinteză, să acceptăm final formularea autorului însuși, este o sinteză *sui generis*, un tot articulat. Permanentizarea viziunii critice de la prima la ultima pagină l-a servit pe autor, ajutîndu-l să depășească expozitivismul rebarbativ, de care se fac vinovate multe încercări estetice. Cititorul este liber aici să interpreteze, să caute surse, să completeze. Eseul lui Dumitru Matei deschide un capitol pe care estetica românească îl va dezvolta, fără îndoială, cu exigențe sporite.

În obiectiv :

TUDOR CĂTINEANU

STRUCTURA UNEI SINTEZE FILOSOFICE

Vol. I

CLUJ-NAPOCA, EDITURA „DACIA", 1981, 448 p

HERMENEUTICA UNEI SINTEZE FILOSOFICE

DE

ION DUR

Exegeza întreprinsă cu intenția unei monografii nu se poate realiza, în cazul unui filosof, decît cînd opera e încheiată, cercetătorul avînd, pe de o parte, posibilitatea raportării la un ansamblu, la un întreg, pe de alta, obiectivitatea necesară unui examen axiologic care să releve unitatea în diversitate a operei precum și ceea ce aș numi infra- și supra -struc-

tura acesteia, adică factorii determinanți pentru geneza și evoluția creației; mai exact: relațiile dintre termenii tripticului text-context-subtext. O demonstrează, între altele, și primul volum din lucrarea *Structura unei sinteze filosofice* (Edit. „Dacia", 1981), încercare de monografie asupra gînditorului D. D. Roșca. În afara intenției mărturisite de a „experimenta", prin această investigație, o metodologie de analiză a unei opere filosofice — strategie expusă detaliat și oarecum didactic în primul capitol al lucrării (în ce ne privește, am fi pledat pentru inserarea „premiselor metodologice" în cuprinsul lucrării, acolo unde erau necesare) —, Tudor Cătineanu ne redă în fapt hermeneutica operei lui D. D. Roșca, situîndu-se într-un cadru de analiză obiectivă oferit de perspectiva adecvată a filosofiei marxiste — fără să credem însă că exegetul vrea să facă din D. D. Roșca inevitabil un filosof marxist, iar din metodologia marxistă un miraculos *passe-partout* — un cadru lipsit deci de judecăți „confortabile" și *partis-pris*-uri denaturante, de truisme ce înțețoșează marginile adevărului. Metoda autorului e structurală: discursul filosofic este considerat mai întîi de sine stătător, relativ autonom; s-a recurs deci la o „perspectivă intrinsecă", urmînd ca în cel de-al doilea volum al monografiei să fie realizată *analiza sociologică* a operei lui D. D. Roșca, textul fiind luat, cred, ca intertextualitate. *Structura unei sinteze filosofice* este rodul unei lecturi pe „dedesupt" a operei lui D. D. Roșca, al cărei punct arhimedic este, constată T. Cătineanu, *Existența tragică* (1934) — „centrul de cristalizare și punctul de iradiație" ale întregului univers spiritual al filosofului. Această așa de singură și singulară lucrare în istoria filosofiei românești constituie *sinteza unei viziuni unitare asupra existenței* privite în totalitatea ei, o sinteză rămasă însă, cum o spune și gînditorul, un „proiect", chiar dacă în 1968 ne-a fost dată o „ediție definitivă" a *Existenței tragice*. Aspectul dezvăluie o organică și nedezmințită năzuință formativă, modelatoare la D. D. Roșca, opera acestuia fiind, „o închidere ce se deschide", ca să invoc o cunoscută teză a unui alt filosof român, sau, cum se exprimă Cătineanu, „o operă *« închisă »* tocmai în *deschiderea* ei" (cele două sintagme comportă însă o deplasare de accent semantic). Insolitul studiu al lui D. D. Roșca exprima în fapt o strategie originală de înțelegere a vieții, de „raționalizare a existenței", termen care, după T. Cătineanu, poate fi sinonim cu cel de „umanizare a existenței" din marxism.

În această încercare hermeneutică de a re-face din interior — printr-o lectură *dialectică*, adică mai mult decît „transversală" — cel puțin *Existența tragică* dacă nu și eseurile, trebuie remarcate înainte de toate consecvența și claritatea probate permanent în examenul de disociere și delimitare conceptuală, pertinența cu care autorul detectează și descifrează „enunțurile semnificative" ale operei lui D. D. Roșca, modul dialectic de punere și rezolvare a problemelor, precum și precauția cu care se formulează concluziile și rezervele critice. În acest din urmă sens, T. Cătineanu nu eludează evidențierea și analiza succintă a unor contradicții și neîmpliniri ale creației filosofice a lui D. D. Roșca. *Structura unei sinteze filosofice* e dealtfel o exegeză complexă și obstinată parcă în epuizarea obiectului de cercetat, des-făcut și asamblat, analizat în individualitatea cît și în relația elementelor sale „chiar sub ochii cititorului", ca să reluăm o sintagmă a lui D. D. Roșca; aproape nimic din ceea ce ar putea fi interesant și semnificativ nu scapă autorul în această „perspectivă intrinsecă": „experiențele" filosofice ale lui D. D. Roșca, semnificația unor concepte esențiale printre care cele de „filosofie" (luat ca fir al Ariadnei întru re-constituirea operei gînditorului), „enunț de relief", „enunț de fundal", „fapt", „perspectivă", analizele făcute apoi „metaforelor migratoare", relației dintre „expresie" și „sens", „tehnicii paragrafelor", „deplasării accentelor semantice", „semnificației titlurilor" ș.a. Se conjugă de fapt mai multe perspective de abordare — dintre care esențiale sînt cele interpretativ-explicative și interpretativ-evaluante —, conturîndu-se astfel un „punct de vedere" asupra operei, fără absurda pretenție însă a epuizării unghiurilor de interpretare. T. Cătineanu refuză pur și simplu să nareze opera lui D. D. Roșca, manieră abordată însă de unii cercetători ai *Existenței tragice* care, așa cum spune și autorul, au confundat exegeza cu o lectură „epică". Nici noi nu vom recurge dealtminteri la o povestire a cărții la care ne raportăm, chiar dacă, dincolo de sensul obișnuit al termenului sau poate plecînd de aici, orice text, cum ne-a demonstrat-o Noica pe cel al *Fenomenologiei spiritului*, pornește de la: stați să vă „povestesc" ceva!

Judecată prin „gradul ei de apropiere sau distanțare față de materialism și dialectică", concepția filosofică originală a lui D. D. Roșca a avut ca prim și ultim scop descifrarea sensului existenței umane, a rostului acesteia; obsesia fecundă a filosofului a fost nu dacă „marele Tot" *este* sau *ce este* în sinea lui, ci dacă *are* sau *nu* un sens: aceasta e finalmente problema fundamentală a filosofiei (gînditorul rezolvînd-o „oarecum spontan" și în formularea ei engelsiană). La o analiză a operei în unitatea și totalitatea ei interioară, gîndirea lui D. D. Roșca identifică, pînă la un punct, filosofia cu metafilosofia (v. p. 68); ni se dezvăluie astfel o *„dublă mișcare"* a gîndirii și spre *obiect* și spre *enunțurile* despre

obiect. Temeiul conjuncției dintre reflexiv și auto-reflexiv îl aflăm, observă T. Cătineanu, în „*nevoia* acută de a descoperi un *sens ultim* existenței și *bănuiala* secundă — umbră a nevoii luminoase de sens — că acest sens căutat este problematic, dacă nu iluzoriu, deci inexistent" (p. 67). Originalitatea conceptului de „filosofie" la D. D. Roșca, funcționalitatea și complexitatea acestuia au mai fost observate și de alți comentatori ai operei. Acest domeniu al vieții spirituale a fost considerat, cum știm, de gînditor ca o „perspectivă spirituală" asupra existenței, filosofia constituind, așa cum se afirmă în *Existența tragică*, „încercare de motivare — cu argumente luate din cunoaștere — a unei atitudini moral-estetice în fața existenței ca totalitate, atitudine ale cărei resorturi secrete sînt de natură afectivă".

Raportul pe care T. Cătineanu îl stabilește între filosofie și știință, pentru gîndirea lui D. D. Roșca, fenomenologia a ceea ce exegetul numește „enunț de relief" („Existența este și rațională și irațională") și „enunț de fundal" („Existența este inextricabilă") — distincție sugerată de relația kantiană fenomen-noumen, dar avînd și „modificări" față de aceasta —, relația dintre aceste două enunțuri, încercarea de a surprinde *sensul* și *limita* pînă la care *s-ar fi putut* dezvolta sinteza filosofică a lui D. D. Roșca, „afinitățile (s)elective" cu alți gînditori de prestigiu, toate acestea vădesc o profundă cunoaștere a structurii intime a unei opere unitare care și-a găsit, iată, arheologul potrivit. De fapt, textul analizat și interpretat cu cea mai mare insistență, întors pur și simplu pe toate fețele, este cel al *Existenței tragice*, despre care ne e dată cea mai pertinentă, cred, exegeză de pînă acum. Atitudinea cercetătorului seamănă cu aceea a unui restaurator de piramide din fragmentele izolat găsite. Sub învelișul unor sintagme aparent fruste, autorul descoperă „secrete", „chei" ascunse ale sintezei filosofice elaborate cu migală de geometru și artist de către D. D. Roșca. Bunăoară, în „enunțul de relief" („Existența este și rațională și irațională"), T. Cătineanu dezvăluie un fel de „homeomer", dacă pot spune astfel, în care se găsește configurată logic tensiunea fundamentală a *conștiinței tragice*: [(și-și) ↔ (nici-nici)]. Se poate spune dealtminteri că lucrarea lui Cătineanu este, în bună parte, un eseu despre *structura* conștiinței tragice la D. D. Roșca. Nu este lipsit de importanță să relevăm care sînt, în viziunea autorului, punctele nodale în jurul cărora s-a constituit acest nucleu al conștiinței tragice. „Experiențele" filosofice încercate de gînditorul român nu sînt deloc întîmplătoare; toate au ceva comun: *nevoia* filosofului de a găsi în ele „pietre" cu care să cristalizeze „templul" numit conștiință tragică. Iată de ce în contact cu „concepțiile-viziune", D. D. Roșca manifestă adeziune față de *neliniștea* pascaliană (aici găsește se pare modelul conștiinței tragice), înțelege infinitul ca varietate calitativă a existenței, îl asimilează critic pe Unamuno, critică și respinge fanatismul și intoleranța în atitudine a orientării neotomiste. Nu altă intenție sau nevoie ne dezvăluie raportul dintre filosoful român și așa-numitele „concepții-doctrină" (Hegel, Descartes, Taine). Pascal și Hegel însă rămîn spiritele tutelare ale gîndirii lui D. D. Roșca. Operele acestora, concepția lor filosofică au generat în principiu conștiința filosofică a tînărului gînditor român, au alimentat un *conflict*, o tensiune între două contrarii greu, dacă nu imposibil de împăcat. Interogîndu-se: ce este filosofia?, D. D. Roșca răspunde profund și consecvent, dar odată cu acest început de „metafilosofie" pătrunde în discurs, aș zice mai bine în scenă, și tragicul. Filosofia e concepută astfel cu luciditate ca fiind „sinteză" — trebuind să realizeze unitatea unui domeniu divers, neomogen, contradictoriu — și răspuns dat atît „nevoilor sensibilității" cît și celor ale „rațiunii"; de aici accentele tragice ale conștiinței filosofice. Soluția încercată de filosoful român este a unui punct „optim de *convergență*", vrînd să se descifreze și realizeze „*atitudinea lirică* cea mai *pură* și tipul de raționalitate cel mai *adecvat*". Dintre polii „enunțului de relief" filosoful nu alege unul ci pe ambii și de aceea rămîne, paradoxal, *între* ei, stare care generează tensiunea conștiinței tragice și neliniștea. Este o stare dubitativă de existență „între *nevoia* de « sens » și conștiința că « sensul » este *problematic*". D. D. Roșca are însă vocația filosofică și dialectică a lui „între", așa cum C. Noica o are pe a lui „întru". Cum arată și finalul *Existenței tragice*, filosofia lui D. D. Roșca nu este deloc sfîșiată de incertitudini, acest „între" însemnînd nu dilemă, dubiu, ci „simultaneitate" și „sinteză", exprimînd în ultimă instanță un mesaj optimist, care nu diferă cred de gîndul lui Sartre despre viață: dacă vrei să aibă un sens, trebuie să i-l dai! *Structura unei sinteze filosofice* trasează dealtfel și un „portret" interior al gînditorului român: un spirit viu, adică dialectic, problematic și problematizant, stilist iubitor de nuanțe și sensuri profunde, critic în înțelesul kantian al termenului, captiv al unui lirism imanent și ineluctabil, gîndire înclinată spre paradox, penetrantă și originală în soluții, care respingea deci prejudecățile și principiul autorității. Alături de acestea, D. D. Roșca a demonstrat cu putere un adevăr pe care e bine să nu-l uităm: cu cît te apropii mai mult de miezul unei opere care te atrage și influențează, cu atît mai mult poți spera să fii tu însuți

original în gîndire. Venind în contact ca exeget și traducător cu Hegel (în acest sens, n-ar fi rău, cred, dacă în cel de-al doilea volum al monografiei s-ar analiza cît de mult l-a „tradus" filosoful român; cantitativ știm: 12 volume din 16 cîte are ediția germană), așadar cunoscînd profund opera filosofului german, D. D. Roșca nu s-a lăsat îmbătat de parfumul tare al esențelor hegeliene (chiar dacă fascinat de această filosofie credea într-o „renaștere a hegelianismului"), ci, dimpotrivă, a ajuns mai aproape de sine, de modul său de gîndire; există, ne spune parcă D.D. Roșca, o apropiere care depărtează, există o depășire care se face într-adevăr, cum se știe, prin negație dialectică. Nimic din ceea ce a venit în contact cu gîndirea sa nu a rămas netrecut prin filtrul sever al examenului cognitiv, axiologic sau motivațional-estetic.

În exegeza pe care autorul o face operei lui D. D. Roșca sînt analizate, între altele, și anumite aspecte ale raportului dintre filosof și Lucian Blaga, T. Cătineanu referindu-se mai ales la intenția ultimului de a postula „existența unei zone de "iraționalitate «*pură* și *definitivă*»". Nu-i exclus să se reia această problemă în următorul volum al monografiei, unde sperăm să fie realizată o tratare mai nuanțată. Dealtfel, autorul se întreabă de-acum dacă nu cumva „punctele de divergență ale concepției lor (e vorba de Blaga și D. D. Roșca — n.n.) nu vizează oare o temă *comună*, soluționată pe anumite porțiuni ale ei în chip asemănător" și poate „numai în *ultimă* instanță într-un chip divergent". Trebuie să recunoaștem că sintagma „în ultimă instanță" este întrucîtva sibilinică, esopică. E potrivit cred că invocăm aici unele concluzii din studiul lui Ion Mihail Popescu despre L. Blaga (v. *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor*). Autorul *Eonului dogmatic* propunea în fapt o metodă de cunoaștere a cărei originalitate a fost recunoscută, între alții, de C. Noica, Octav Șuluțiu și N. Bagdasar — și anume cea a „minus-cunoașterii", care depășea mijloacele logicii tradiționale, unde se operează cu două valori: adevăr și fals, dar nu și pe ale Logicii. Blaga voia și încerca depășirea raționalismului închis; prin „antinomia transfigurată", conchide I. M. Popescu, se recunoștea primatul realului asupra logicului și *triumful logicii asupra logicii formaliste*, se propunea „o nouă viziune a logicii". Sintagma blagiană — „antinomie transfigurată" — nu este altceva decît expresia realului contradictoriu; constatăm că în schema ei se utilizează același functor, „și" — „și", specific „enunțului de relief" din *Existența tragică*. Metoda îi părea însă lui D. D. Roșca „imposibil de fondat în chip necesar" (chiar dacă despre „acest frumos studiu botezat, urît și inevitabil, cu titlu de *Eon dogmatic*" filosoful vorbise în termeni elogioși), iar T. Cătineanu găsește acum eronată apropierea făcută de fizicianul T. Toró între aceasta (= „antinomie transfigurată") și principiul complementarității lui Niels Bohr. Convingerea și a noastră este că, în teoria cunoașterii, L. Blaga manifestă un „*raționalism deschis*", care însă „nu postulează nici mitul raționalității lumii, nici mitul iraționalității ei". Nu există iraționale veșnice, dar există veșnic iraționale — iată crezul autorului *Trilogiei cunoașterii*. Să considerăm că D. D. Roșca ar fi avut altă opinie? ! Iar că există veșnic iraționale, aceasta nu înseamnă că Blaga respinge existenței raționalitatea. Iată de ce considerăm, chiar dacă pare straniu, că enunțul: „Existența este și rațională și irațională" reprezintă, în extremis, convingerea amîndurora, cu toate că raportul rațional-irațional ține la D. D. Roșca, de ontologie, iar la Blaga este obiect al gnoseologiei și metodologiei.

Cartea lui T. Cătineanu rămîne însă, în ansamblul ei, remarcabilă prin exigența evaluării obiective a unui univers spiritual cu mare densitate ideatică, prin competența cu care valorifică critic moștenirea noastră culturală; concluzia pe care implicit o formulează autorul e peremptorie: D. D. Roșca a făcut ceea ce numea cineva *cultură de performanță*, creația lui înrîurind pozitiv destinul filosofiei și al culturii românești.

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

ORIENTĂRI ȘI TENDINȚE SOCIAL-POLITICE ÎN PRINCIPALELE RELIGII ALE LUMII CONTEMPORANE

Religiile lumii contemporane se integrează procesului istoric într-un mod contradictoriu, cu atît mai mult cu cît orice schimbare apare pentru ele ca o pierdere potențială, ca o dare înapoi față de timpurile în care au dominat autoritar. Orice religie are o inalienabilă dimensiune conservatoare, întrucît nu-și poate schimba esența — *credința în supranatural* — ci, cel mult, își modifică modul în care concepe relația acestuia cu lumea umană. De aceea, în genere, religiile nu încurajează schimbările nici din planul mentalității oamenilor, nici din cel al structurilor sociale în care aceștia sînt implicați, decît cu condiția să le fie favorabile, să contribuie la sporirea influenței lor. Așa se explică de ce, religiile nu sînt înclinate să se înscrie pe făgașul real al mutațiilor intervenite în societate, ci, propun fie oprirea curgerii istoriei la un moment anume și repetarea dogmatică a acelorași acte ritualizate, fie reîntoarcerea la epoci trecute. Cu toate acestea, deși au tendința de a-și păstra relativa lor autonomie, religiile, în calitatea lor de fenomene suprastructurale, sînt, în ultimă instanță, determinate de natura și evoluția sistemului social global și, drept urmare, vrînd sau nevrînd, sînt obligate să accepte unele modernizări ale doctrinei, ritualurilor, structurilor instituționale, sau a orientărilor social-politice, astfel încît să se poată acomoda la respectivele modificări.

În prezent, mai mult decît oricînd, deoarece situația lumii contemporane se caracterizează prin prezența simultană a unor procese divergente (dintre care unele sînt funcționale, generează progresul accelerat al societății și, implicit, diminuarea și dispariția treptată a credințelor mistico-religioase, iar altele sînt, dimpotrivă, disfuncționale, frînează evoluția ascendentă a omenirii și favorizează menținerea fenomenului religios) asistăm la apariția, în rîndul principalelor religii, a numeroase orientări și tendințe doctrinare profund contradictorii.

Astfel, victoriile obținute în procesul edificării noii orînduiri socialiste, trecerea a noi și noi popoare de la capitalism la socialism, lichidarea dominației imperialiste, colonialiste și neocolonialiste, polarizările accentuate intervenite în structura socială și de clasă proprie sistemului capitalist, schimbarea raportului de forțe în favoarea celor revoluționare, antiimperialiste și democratice, creșterea rolului clasei muncitoare, succesele repurtate de comuniști și socialiști în luptele politice, atracția modelelor și idealurilor comuniste, proliferarea mișcărilor revoluționare pe

Rev. filos., XXX, 1, p. 76—80, București, 1983

cele mai variate coordonate geografice, naţionale, politice, sociale şi culturale, prioritatea politicului în viaţa socială, politizarea conştiinţei maselor largi, modificările intervenite în spiritualitatea umană ca urmare a ecourilor tot mai ample ale materialismului dialectic şi istoric, ascendenţa neasemuită a ştiinţei şi tehnicii etc., au determinat intrarea religiilor într-o etapă de adîncă criză, au provocat scăderea permanentă a rolului lor şi, în special, al celui de control social, ceea ce le obligă la modernizare continuă, la recrudescenţa tentativelor de implantare mai adecvată în viaţa comunităţilor de credincioşi. În acelaşi timp, criza profundă de sistem a capitalismului contemporan, agravată continuu de nenumărate crize financiare, energetice, de materii prime, ecologice ş.a., persistenţa unor anacronisme — cum sînt: exploatarea, inegalităţile sociale, politice, economice, naţionale şi culturale, şomajul, subdezvoltarea —, menţinerea sau intensificarea tendinţelor de reîmpărţire a sferelor de influenţă, de întărire a dominaţiei imperialiste în diferite zone ale globului, existenţa unor situaţii conflictuale în relaţiile internaţionale, sporirea pericolului războiului, creşterea stocului de arme distrugătoare, violenţa, terorismul, drogurile, precum şi alterarea ireversibilă a semnificaţiei unora dintre valorile acceptate prin tradiţie etc. generează forme noi de alienare a fiinţei umane, acutizează sentimentul de nerealizare, provoacă fenomene de neadaptare, însingurare, marginalizare şi, în consecinţă, menţinerea multor categorii sociale sub influenţa şi controlul diferitelor religii, sau, cel puţin temporar, reviviscenţa altora demult revolute.

Asemenea situaţii alimentează artificial capacitatea religiilor de a rezista în faţa proceselor ce le minează ireversibil existenţa şi provoacă ricoşeul de nebănuit al unora dintre orientările lor social-politice actuale, trecerea bruscă, din vreme în vreme, de la defensivă la ofensivă.

Cel mai spectaculos proces contradictoriu ce caracterizează în momentul de faţă principalele religii este cel generat de modificarea relaţiei lor tradiţionale cu politica. Datorită faptului că religiile, fiecare în felul său, propun o alternativă la lumea prezentă, toate au, mai mult sau mai puţin, o dimensiune politică şi sînt obligate să se raporteze la acest domeniu prioritar în viaţa socială contemporană. O serie de religii sau culte, cum sînt în principal, budismul vechi, unele grupări neo-ortodoxe (stiliştii, Oastea Domnului), majoritatea celor neoprotestante (în special adventiştii reformişti, penticostalii dezidenţi, Martorii lui Iehova) ş.a. continuă şi astăzi să propovăduiască aşteptarea pasivă a „mîntuirii" de către divinitate sau interzic credincioşilor lor, în mod absolut, orice activism social, politic sau cultural, cu excepţia celui promovat în cadrul cultului respectiv. Unele dintre religiile amintite merg pînă acolo încît îşi obligă credincioşii să încalce legile statelor, să nu-şi îndeplinească datoriile de cetăţeni (să nu frecventeze şcolile publice, să nu se prezinte pentru satisfacerea serviciului militar, să nu voteze, să nu intre în lăcaşuri de cultură etc.), să boicoteze sau cel puţin să ignore acţiunile politice, sociale sau culturale desfăşurate în comunităţile lor de muncă şi viaţă. Asemenea atitudini relevă convingător că religiile amintite sînt în mod absolut incapabile să se angajeze pozitiv în istorie, că nu sînt în stare să sesizeze sau nu vor să accepte scăderea interesului, încrederii şi răbdării oamenilor lucizi faţă de pretinsele lor proiecte de „salvare" amînate *sine die*, deva-

lorizarea crescîndă a ideii „mîntuirii prin credinţă", îngustarea necontenită a ariei de influenţă a reformismului religios.

Sub presiunea unor mutaţii de acest gen, alte religii (ca de exemplu catolicismul, protestantismul sau islamismul) fac eforturi ca să apară în faţa credincioşilor lor cît mai angajate în viaţa social-politică contemporană.

În ultimele decenii, de pildă, şefii Bisericii romano-catolice nu au scăpat nici un prilej oferit de evenimentele politice ale lumii fără să nu fi luat atitudine publică. Cu toate că în unele probleme acute ale vieţii internaţionale acţionează discret, fără gesturi zgomotoase, iar în altele îşi prezintă iniţiativele sale ca fiind exclusiv „religioase" şi „pastorale", catolicismul se manifestă tot mai activ pe plan social, dovedeşte reale capacităţi adaptative şi recurge adesea la reorientarea din mers a angajărilor sale politice fundamentale.

Astfel, deşi continuă să declare cu insistenţă „neutralitatea" sa politică, Biserica romano-catolică demonstrează înţelegerea faptului că, în noul context internaţional, nu mai poate şi mai ales nu mai trebuie — dacă vrea să-şi refacă autoritatea pierdută — să apară ca aliat al forţelor reacţionare. De aceea, ori de cîte ori îşi exprimă opiniile în legătură cu marile conflicte sociale şi politice ale vremii noastre, ea se erijează în apărătorul tuturor celor exploataţi şi oprimaţi. De asemenea, în timp ce cu cîteva decenii în urmă, catolicismul mai justifica încă orînduirea capitalistă şi apăra proprietatea burghezului în virtutea unui pretins drept natural ce corespundea dorinţei divine, astăzi a trecut, cel puţin în declaraţii, la critica exploatării şi a proprietăţii, a colonialismului şi subdezvoltării, a cursei înarmărilor şi a politicii de forţă sau dictat ş.a.

Şi totuşi, deşi catolicismul atacă principalele probleme ale lumii contemporane şi se apropie, în multe cazuri, de poziţia forţelor progresiste, înţelege necesitatea apărării şi menţinerii păcii, salută conferinţele pentru dezarmare, îndeamnă la soluţionarea paşnică a conflictelor existente, la intensificarea cooperării internaţionale etc., este limitat în mod esenţial în angajările sale politice de faptul că nu poate să se identifice cu nici un model pămîntean de societate, rămînînd tributar ideii conform căreia istoria umanităţii este predestinată, iar societatea ideală ar putea fi instituită numai ca întruchipare a doctrinei creştine. Aşa se explică de ce, catolicismul pendulează indecis între modernizare şi conservatorism. Pe de o parte, prin noile sale iniţiative social-politice — generate de înţelegerea necesităţii de a se moderniza — catolicismul urmăreşte să creeze credincioşilor, în special celor catolici, o asemenea imagine despre rolul actual al Bisericii, în măsură să-i confere o poziţie cît mai favorabilă, corespunzătoare noilor realităţi social-politice şi totul cu scopul de a menţine aderenţa respectivei religii la oameni şi a-i asigura un credit sporit.

Pe de altă parte, catolicismul nu poate renunţa la premisele sale, rămîne pe poziţii conservatoare şi avansează aceleaşi soluţii utopice şi nerealiste pe care le-a promovat de la începuturile sale. Nu renunţă la teza mîntuirii prin credinţă, nu se identifică decît cel mult parţial cu luptele revoluţionare, continuă să ceară reforme care nu transformă radical societăţile, prezintă denaturat esenţa contradicţiilor sociale şi politice, susţine posibilitatea iluzorie de a realiza prin apelurile sale solidaritatea

generală între clasele antagonice, între națiunile învrăjbite, încearcă să substituie luptei revoluționare morala „iubirii creștinești", să plaseze bisericile în afara conflictelor dintre ideologii etc. Chiar atunci cînd este forțat de evenimente să recunoască necesitatea luptei pentru emanciparea socială a oamenilor, prezintă această exigență ca și cum ar fi „a lui Dumnezeu", un „proiect gîndit de creator".

Atitudini tot atît de contradictorii față de politică au apărut și în islamism.

Pentru islamism, posibilitatea reorientării angajării social-politice a fost înlesnită de faptul că, dintr-un început, în el s-au împletit organic elemente religioase, politice, sociale și chiar militare. Religia islamică promovează numeroase idei de egalitate, dreptate, libertate și a făcut, în timp, eforturi continue de a se adapta la nevoile și problemele luptei de emancipare socială și națională, împotriva imperialismului, colonialismului și neocolonialismului. Între numeroasele sale secte există însă deosebiri însemnate în ceea ce privește raportarea la politică, ca domeniu al temporalului, al profanului.

Astfel, *șiismul* consideră că orice stat este aprioric ilegal, deoarece uzurpă puterile și funcțiunile legitime ale imamului, unicul reprezentant legitim al lui Mahomed, trimisul lui Alah pe pămînt. „În religia noastră — spunea un ideolog al șiismului, justificînd *teocrația* — totul vine de la Dumnezeu, reprezentat pe pămînt de către șefii religioși. Este deci normal ca religioșii să ocupe cel mai înalt loc în societate".

În timp ce, mai puțin ortodocși, *sunniții*, *zaiditii* ș.a. consideră că puterea temporală, laică trebuie separată de cea spirituală, religioasă, alte secte islamice se situează, dimpotrivă, pe cele mai extremiste și intolerante poziții politice. Faptul că, în lumea arabă, mișcările revoluționare evoluează, multe dintre ele, în cadrul islamismului, se datorează înțelegerii lui nu numai ca religie, ci și ca apartenență națională, istorică și culturală. În timpul stăpînirii coloniale, islamismul a constituit un mijloc pentru salvarea limbii, culturii și civilizației arabe, ceea ce are încă răsunet în mintea multor musulmani.

Și islamismul este supus unui proces de modernizare semnificativ pentru epoca noastră. Scopul principal al acestor înnoiri este însă cel de a crea iluzia că religia musulmană este singura modalitate de renaștere sau de constituire a națiunii, de promovare a unei politici anticapitaliste, de egalitarism etc.

Se conturează, din acest punct de vedere, trei atitudini în cadrul său : a) cea modernistă, care propune îndepărtarea de tradiție, întrucît aceasta ar fi cauza întîrzierii țărilor islamice, separarea instituțiilor religioase de stat și interzicerea exploatării sentimentelor și credințelor religioase în scopuri social-politice ; b) cea moderată, care încearcă renovarea tradiției islamice, pentru a deschide astfel calea progresului, fără a nega valoarea acestei moșteniri și c) cea tradiționalist extremistă, caracteristică musulmanilor ortodocși, ce resping orice valoare străină islamismului, cu excepția unora din domeniile tehnicii și mai ales ale tehnicii militare, și propun reîntoarcerea la puritatea mahomedanismului din secolele VII—X.

Practica social-istorică verifică pe deplin justețea punctului de vedere promovat de partidul nostru, de secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, conform căruia „religia nu trebuie și nu se poate ames-

teca în politică; orice încercare de a face acest lucru trebuie combătută pentru că, vrînd-nevrînd, în felul acesta ea ajunge un instrument în mîna reacțiunii" [1].

Asemenea consecințe apar tot mai pregnant în cazul unora dintre noile mișcări religioase din Occident (secta lui Moon, Hare Krishna, meditația transcendentală, Noua Acropole ș.a.) care, datorită specificității dimensiunii lor politice, sînt fie manipulate de organizații sau cercuri politice reacționare (de dreapta, teroriste, neo-fasciste), de agenții de spionaj îndreptat împotriva statelor lumii, fie se angajează deliberat în acțiuni politice de anvergură (în campanii electorale, în cruciade anticomuniste etc.).

Noile orientări și tendințe social-politice apărute în principalele religii ale lumii contemporane, deși nu modifică esențial funcționalitatea fenomenului religios, nu conduc totdeauna și în orice context social-politic la eșecuri evidente și imediate. Temporar, ele pot duce, dimpotrivă, pe căi artificiale, la recrudescența religiozității și, totodată, să creeze iluzia că religia a devenit astăzi o forță a contemporaneității, un stegar al luptelor revoluționare, să mențină încrederea în pretinsa ei forță protestatară. În asemenea situații trebuie aduse în discuție dovezile istoriei care demonstrează că ori de cîte ori mișcările sociale au îmbrăcat o haină religioasă ele nu și-au putut atinge obiectivele economice, politice sau naționale, nu au mai reușit să soluționeze contradicțiile care le-au generat și au adăugat altele complicînd și mai mult situația.

Georgeta Florea

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român, 5—7 septembrie 1979*, București, Edit. politică, 1979, p. 57—58.

REPERE BIBLIOGRAFICE

* * * **Adevăruri despre adevăr.** Coordonator: Petre Botezatu, Iași, Edit. Junimea, 1981, XXI + 327 p.

Sub coordonarea regretatului profesor Petre Botezatu, prestigiosul colectiv de logică de la Catedra de filosofie a Universității „Al. I. Cuza" din Iași dedică primul volum din seria, pe care a inițiat-o la Editura Junimea și pe care o sperăm onorată în continuare cu alte contribuții, unor comentarii pătrunzătoare și binevenite asupra adevărului, concept de primă importanță în cadrul filosofiei și în special al epistemologiei și logicii, datorită implicațiilor și corelațiilor sale foarte variate în toate domeniile cunoașterii.

Literatura filosofică și logică din țara noastră și-a înscris printre contribuțiile de certă valoare, apărute sub semnul materialismului dialectic și istoric, și cîteva lucrări remarcabile dedicate adevărului, dintre care semnalăm în primul rînd cartea lui Mircea Flonta *Adevăruri necesare?* (Editura științifică și enciclopedică, București, 1975), o panoramă aproape completă asupra concepțiilor contemporane, foarte numeroase dedicate adevărului. *Adevăruri despre adevăr*, cartea cercetătorilor ieșeni, se adaugă acestor reușite, caracterizîndu-se mai ales prin aprecieri lucide și de prestanță asupra unor reușite contemporane și prin devansări originale care sperăm să trezească interesul specialiștilor de la noi. În virtutea acestei speranțe, ne propunem să semnalăm în continuare cîteva dintre ideile originale înscrise în paginile acestui volum.

Conceptul de adevăr acceptat de materialismul dialectic își află fundamentele în principii aristotelice materialiste, desăvîrșite de semantica actuală, care au impus ideea *corespondenței* teoriilor științifice cu realitatea. Dacă se cercetează însă teoriile științifice, se constată că acestea nu coincid perfect cu realitatea pe care o exprimă, ci se apropie mai mult sau mai puțin de aceasta, fapt analizat de Mario Bunge, care a elaborat *teoria gradelor de adevăr*, și de Karl R. Popper cu a sa *teorie a gradelor de verosimilitudine*. Reluînd chiar celebra paradigmă a lui Tarski: *„Zăpada este albă" este adevărată dacă și numai dacă zăpada este albă*, se constată că ideea corespondenței nu poate fi înțeleasă simplist și că, cel puțin în științele factuale, adevărul este deseori parțial, în cazul de mai sus știut fiind că zăpada nu este totdeauna albă, datorită unor accidente climatice. Plecînd de la aceste constatări, Petre Botezatu, în studiul *Dimensiunile adevărului* (p. 3—47), consideră că ideea capitală de corespondență se instituie ca o *dimensiune referențială a adevărului* și că ea comportă *grade de realizare*. Pentru a demonstra această idee, P. Botezatu recurge la studiul formelor științifice ale logicii — domeniu predilect — dar ea poate fi încercată în orice domeniu științific supus astăzi unui proces de multiplicare în teorii, a căror testare prin confruntare cu realitatea este imperioasă. Se constată cu acest prilej că orice teorie științifică poate fi caracterizată prin apelul la cele patru dimensiuni ale sale: a *corespondenței* cu realitatea, a *reprezentării* realității, a *preciziei* acestei reprezentări și a *informației* pe care o deține. După cum *dimensiunea corespondenței* prezintă grade de adevăr, *dimensiunea reprezentării* comportă grade de *completitudine*. Cu cît o teorie este mai concretă, ea posedă o reprezentare mai bogată, dar mai particulară; pe măsură ce crește gradul de abstractizare, reprezentarea este mai săracă, dar mai generală. Pe de altă parte, teoriile științifice se referă și reprezintă cu mai multă sau mai puțină precizie obiectele realității, comportînd grade de *precizie*. În sfîrșit, enunțurile teoriilor științifice vehiculează *informație*. Adevărul sau falsul se referă în fond la conținutul enunțurilor, care este capabil și el de variație sub forma *gradelor de certitudine a informației*.

Petre Botezatu construiește pe aceste concepte fundamentale, considerate *dimensiuni alethice* (corespondența, reprezentarea, referința și informația), *teoria cvadrimensională a adevărului*, pentru care propune un procedeu de evaluare (logica multivalentă a lui Post) și un *model ansamblist* de testare, cu ajutorul căruia s-a dovedit că cele patru

Rev. filos., XXX, 1, p. 81—89, București, 1983

dimensiuni ale adevărului sînt *independente* între ele și că ele nu pot fi mai mult de patru, cu alte cuvinte că sistemul dimensiunilor alethice este *complet*. Cum vedem, P. Botezatu realizează o construcție teoretică sistematică, satisfăcînd exigențele impuse de logica științei unei astfel de construcții.

Considerăm că ne aflăm în fața unei realizări teoretice remarcabile, infinit sugestivă pentru dezvoltările materialismului dialectic de la noi. Dacă această teorie ar fi tradusă într-o limbă de circulație, ea ar stîrni cu siguranță interesul specialiștilor. Deocamdată, propunem cercetătorilor noștri să analizeze posibilitatea includerii în lucrările de filosofie generală a definiției date adevărului de către gînditorul român în studiul său. (Nu ar fi singurul rod produs de solul fertil al gîndirii filosofice românești, dar ar fi, ca prinos al memoriei sale, o recunoaștere, cel puțin parțială a activității originale desfășurată de *creatorul logicii naturale*.) Definiția despre care vorbim este o definiție mai cuprinzătoare a noțiunii de adevăr și în același timp mai adecvată. Ideea de corespondență, oricît însemnătatea i-am acorda, deși necesară, nu este suficientă pentru a caracteriza adevărul — ea trebuie completată cu celelalte dimensiuni alethice, rezultînd următoarea definiție :

Adevărul este evaluarea gradului de corespondență dintre mulțimea constructelor și mulțimea obiectelor, corespondență dotată cu capacitate reprezentativă, cu forță referențială și cu transport de informație.

Particularizînd dimensiunea alethică a referinței, Traian Știrbăț se preocupă în studiul *Adevăr și ambiguitate referențială* (p. 48—77) de aspectele logico-filosofice ale acestei dimensiuni. Luîndu-și ca instrumentar *mulțimile vagi* și *raționamentul nuanțat*, pe care le-a chestionat cu succes la noi regretatul matematician și logician Gr. C. Moisil, autorul propune atenției cercetătorilor din domeniul științelor sociale construirea unui formalism logico-matematic care să poată permite utilizarea exactă a conceptelor inexacte care abundă în științele sociale. Acest formalism conduce tot la teoria gradelor de adevăr, justificată astfel și în domeniul complex al umanității, fără a fi amputată, ci numai specificată, valoarea principiului bivalenței, care rămîne „condiția naturală a oricărei gîndiri științifice".

În studiul *Adevăr și probabilitate* (p. 78—101), Ștefan Celmare dezbate o altă dimensiune alethică, informația, apelînd, de data aceasta, la conceptul de adevăr relativ, amplu utilizat în dialectica materialistă. Autorul consideră că *relativizarea conceptului de adevăr* se impune din mai multe considerente. În primul rînd, trebuie avut în vedere faptul că verificarea enunțurilor științifice constituie un proces infinit, practic niciodată încheiat, ceea ce conduce la înscrierea lor în sfera probabilității. Apoi se cere să nu uităm că noțiunile științifice constituie idealizări care corespund realității doar în chip aproximativ. De asemenea, utilizarea amplă a probabilității pentru exprimarea fenomenelor întîmplătoare a condus la acceptarea valorilor alethice intermediare între adevăr și fals. Reies cu claritate din expunerea autorului cîștigurile materialismului dialectic prin însușirea nuanțată a teoriei probabilității.

Într-un studiu amplu, *Criteriologia adevărului* (p. 105—218), Teodor Dima, divulgînd caracterul specios al abordării monocriteriale a adevărului, realizează o interesantă reevaluare a criteriilor corespondenței și coerenței. Printr-o demonstrație fără echivoc, autorul respinge afirmația curentă că practica ar constitui criteriul unic al adevărului. În raport cu adevărul, *practica* are rol de *fundament*, ceea ce îi conferă o demnitate nerecunoscută în lucrările care o investeau doar cu rolul de „criteriu unic" al adevărului. De asemenea, deoarece există mai multe tipuri de adevăr : logic, matematic, factual, filosofic etc., trebuie să existe mai multe criterii pentru sesizarea lor și atunci, chiar dacă s-ar admite că practica științifică este criteriu al adevărului, în nici un caz ea nu poate fi considerată *unicul* criteriu al adevărului. Unele criterii dețin un rol *decizional*, cum este criteriul corespondenței, în timp ce alte criterii au rol *euristic*, ceea ce se potrivește coerenței. Din detalierea competentă a concepțiilor filosofice preocupate de abordarea corespondenței, Teodor Dima extrage concluzia potrivit căreia corespondența este sigura relație relevantă pentru definirea adevărului, dar și Concluzia negativă că teoriile analizate au redus corespondența la o relație „punct cu punct" între conținutul celor mai elementare constructe raționale — enunțurile simple — și entitățile realității. Această interpretare, numită de autor *biunivocă*, a fost favorizată de modul în care a fost conceput însuși procesul de cunoaștere : o „reflectare" punctiformă — pentru fiecare lucru o imagine corespunzătoare, pentru fiecare proprietate o propoziție de apartenență. În spiritul concepției sale epistemologice, dezvoltată în cîteva lucrări de referință (*Între prudență și eroare*, Iași ; Edit. Junimea, 1978 ; *Dialectica procesului de cunoaștere*, Edit. științifică și enciclopedică, 1978 ; *Explicație și înțelegere*, Edit. științifică și enciclopedică, 1980), Teodor Dima concepe activ și complex cunoașterea științifică, astfel încît corespondența constructelor cu obiectele realității se realizează „cîmp contra cîmp". Se raportează ansambluri de informații sau cunoștințe, constructe complexe, structurate de multe ori în teorii (secvențe), la obiecte care sînt în același timp un *dat* și un *produs* al cunoașterii, pentru a se stabili

adecvarea constructelor la lumea obiectelor. Această situație gnoseologică conduce la ideea conlucrării dintre criteriile adevărului. Pentru obținerea adevărului, consideră dialectic T. Dima, nu este suficient doar acordul conținutului structurilor intelectuale cu realitatea, ci trebuie avută în vedere și *coerența* din interiorul însuși al corpului informațional de care dispune un subiect sau o teorie științifică. Pentru prima dată la noi, Teodor Dima pune în lumină *valoarea euristică a coerenței* demonstrată de N. Rescher, care a elaborat o strategie pentru determinarea adevărului enunțurilor prin intermediul coerenței. Această strategie se dovedește utilă în cazurile cînd criteriul corespondenței nu funcționează, punîndu-ne în situația să descoperim adevăruri parțiale concrete acolo unde, la prima vedere, pare să domnească dezordinea și incoerența.

Petru Ioan realizează o amplă cercetare a relațiilor logicii formale cu teoria adevărului, în studiul *Normele formale ale adevărului. Contribuții la o teorie a principiilor și relațiilor logice* p. 219—315). Așa cum ne-a obișnuit (vezi, de exemplu, cartea sa *Axiomatica*, Editura științifică și enciclopedică, 1980), autorul consemnează relevante discuții și precizări, respingînd false și confuze poziții. Teza centrală a investigației constă în dezvăluirea *rolului principiilor logice ca norme de adeverire sau falsifiere relative a enunțurilor*, atunci cînd se află în raport cu valoarea alethică a altor enunțuri cu care acestea se află în diverse relații de opoziție sau condiționare. De aici precizările la care făceam aluzie mai sus : se parvine la o înțelegere mai profundă a mecanismului interior al inferențelor, care, pe lîngă aspectul lor formal, util calculului logic, sînt supuse și acțiunii principiilor logice care le fundamentează ; se evidențiază aspectul metaștiințific, de „legi ale legilor naturii" (Frege), pe care îl dețin legile logice ; se reliefează poziția privilegiată a principiilor, care apar drept condiții ale raționării, de natură oarecum extralogică. În capitolul III al studiului, P. Ioan probează din nou capacitatea sa constructivă realizînd *Sistemul complet de relații între propoziții și concepte*, formînd astfel un cadru logic de reconsiderare a principiilor logice. Se alcătuiește un tabel complet al relațiilor interconceptuale și interpropoziționale, dezvăluindu-se totodată rolul determinant al principiilor logice, care, în această postură, se diversifică în principii ale opoziției și principii ale condiționării, după diviziunile corespunzătoare ale relațiilor. Sugerăm specialiștilor din domeniul logicii profitul intelectual obținut în eventualitatea aplecării atente asupra construcției lui Petru Ioan.

Volumul *Adevăruri despre adevăr* demonstrează, cum spune coordonatorul său, că „teoria adevărului, departe de a constitui un capitol încheiat al logicii și epistemologiei, se oferă cercetătorilor ca un cîmp larg deschis investigațiilor, prevăzut cu cîteva căi de acces bătătorite, dar și cu vaste terenuri în care abia se taie primele cărări sau care sînt chiar nedefrișate".

Rodica Leițoiu

CĂTĂLIN ZAMFIR, **Filosofia istoriei**, București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, 286 p.

Problemele filosofiei istoriei au fost confundate adesea cu cele ale sociologiei generale a marxismului sau socotite superflue sub argumentul că tratarea lor ar însemna o alunecare în generalizări teoretice ce nu s-ar justifica în cadrul unei filosofii a praxisului, cum este marxismul. Ca urmare, ele nu s-au bucurat de o atenție din partea cercetătorilor comparabilă cu cea acordată altor domenii ale disciplinelor socio-umane. Un reviriment al preocupărilor de filosofie a istoriei în țara noastră părea să se producă odată cu apariția volumului *Filosofia istoriei* (1969), ce reușise să pună în dezbatere, după o lungă eclipsă a disciplinei, cîteva din problemele ei fundamentale și să-i circumscrie domeniul. Lucrările apărute ulterior au fost însă sporadice, de pondere redusă, cu excepția, firește, a două dintre acestea, care singure ar fi putut motiva dezbateri care să revigoreze filosofia istoriei în literatura noastră teoretică : lucrarea lui Nicolae Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizației* (1969) și sinteza lui Lucian Blaga, *Ființa istorică* (1977). În ansamblu însă, situația filosofiei istoriei era de așa natură încît trebuiau încă să urmeze studii care să o delimiteze în raport cu alte discipline socio-umane.

Am amintit aceste date pentru a putea măsura importanța apariției lucrării lui Cătălin Zamfir, *Filosofia istoriei*, care readuce în atenție problemele acestei discipline în cadrul unei tratări sistematice, și pentru a putea sublinia oportunitatea concentrării autorului asupra unui obiectiv aparent mai modest, dar întrutotul justificat : acela de a oferi o „sinteză problematică" (p. 11). Reușita cărții constă nu numai în reconstituirea sistemului problemelor filosofiei istoriei, ci și în faptul că autorul avansează argumente demne de luat în seamă în favoarea cultivării acestei discipline și formulează puncte de vedere proprii, rezistente.

După ce delimitează riguros problemele filosofiei istoriei în raport cu alte discipline care cercetează dinamica societății și arată că întrebările privind epistemologia cunoaște-

rii istoriei și sensul devenirii istorice nu pot fi delegate altor discipline, Cătălin Zamfir ia întotdeauna apărarea teoriei istoriei în fața încercării neopozitiviste de reducere a filosofiei istoriei la epistemologia istoriei. „Îndemnul pozitivist la prudență și la evitarea oricărei aventuri speculative, arată el, nu este pus sub semnul întrebării în nici un fel de către trecut. Acesta poate aștepta indefinit pînă cînd omul de știință își construiește toate instrumentele intelectuale necesare. Viitorul s-a dovedit însă a fi cea mai redutabilă provocare la adresa pozitivismului" (p. 10). El poate fi întîmpinat și luat sub control numai de cel ce și-a făurit din vreme teoria necesară. Aceasta transcende inevitabil ceea ce este dat; ea nu se poate restrînge la simpla constatare și, în această privință, amintește de vechea speculație. „Speculația, scrie justificat Cătălin Zamfir, este reabilitată tocmai în legătură cu această nouă provocare a viitorului... Pentru a gîndi tendințele pe termen lung ale umanității, speculația s-a dovedit în condițiile actuale a fi un instrument mai adecvat decît tehnicile riguroase de analiză" (p. 11).

Partea cea mai întinsă a lucrării lui Cătălin Zamfir este dedicată epistemologiei istoriei. Autorul reconstituie cu remarcabilă precizie datele dezbaterii, începută odată cu neokantienii și continuată susținut pînă în filosofia analitică a zilelor noastre, asupra caracteristicilor epistemologice ale istoriei. Pe baza unei analize ce refuză să recurgă la postulate prealabile și caută să se apropie și să rămînă în preajma practicii istoricului și a rezultatelor ei, el apără interpretarea după care, deși nu se încadrează în definiția științei de inspirație aristotelică, larg împărtășită odinioară, istoria este o știință. Ea se ocupă de „dinamica temporală a unor obiecte individuale" (p. 23). Proprietățile fundamentale ale acestui obiect de cunoaștere obligă istoria la adoptarea unor strategii cognitive, diferite în mare măsură de cele practicate în disciplinele ce studiază obiecte pentru care temporalitatea și caracterul individual, unic, nu au semnificație. De aici însă, arată Cătălin Zamfir, nu pot fi derivate argumente consistente împotriva caracterului de știință al istoriei. Desigur, „o istorie pur evenimențială nu se poate ridica la rangul de știință" (p. 59), în accepția riguroasă a termenului, dar istoria în general nu se mai restrînge demult la istoria evenimențială, ci s-a dezvoltat și se dezvoltă în continuare, înregistrînd un evident proces de scientizare. Oricum însă, „este necesar a judeca mereu istoria nu prin prisma unor modele de scientificitate străine, ci specifice" (p. 59).

Din șirul de probleme epistemologice pe care le cercetează Cătălin Zamfir, reține în primul rînd atenția problema locului și importanței *comprehensiunii* în explicația istorică. Autorul *Filosofiei istoriei* arată îndreptățit că recursul la comprehensiune nu este nicidecum o propunere adresată de filosof istoricului, ci, înainte de toate, o caracteristică a practicii științifice curente a acestuia din urmă. De aceea, comprehensiunea nu trebuie înlăturată din capul locului din considerente general-teoretice; mai curînd este nevoie de precizarea locului și importanței ei în explicația istorică. Cătălin Zamfir circumscrie aplicarea comprehensiunii la fenomenele care prezintă acțiunea unui factor, la opere individuale, la fenomene colective în care există o stare de spirit organizată în funcție de realizarea unui obiectiv. Comprehensiunea este posibilă, continuă autorul, numai în condiții de similaritate psihologică și culturală. Ea trebuie însă asociată cu o concepție deterministă asupra fenomenelor sociale. Astfel se depășește limita principală a concepției promotorilor inițiali ai așa-numitei metode comprehensive, constînd în aceea că „metoda comprehensivă lasă să se înțeleagă faptul că dincolo de starea de spirit a actorilor nu mai există nimic. Acesta este motivul pentru care putem considera că metoda comprehensivă se fundează pe o presupoziție fundamental indeterministă" (p. 99—100). Recuperarea determinismului, arată Cătălin Zamfir, înseamnă încadrarea comprehensiunii într-o analiză a „situației" acțiunii. În această lumină, „metoda comprehensiunii este în fapt o variantă mai primitivă, la nivelul simțului comun, a explicării de tip științific, iar nu o strategie principial alternativă, (p. 109).

Explicația științifică se obține numai pe baza determinismului. Cătălin Zamfir dezvoltă pe larg, în lucrarea sa, un punct de vedere nomologic asupra explicației; pentru a avea caracter științific, orice explicație, consideră el, trebuie să cuprindă o lege ce leagă evenimentul cauză și evenimentul efect. „Existența în orice explicație a unei teze teoretice generale (a unei legi) este o exigență obligatorie, iar atunci cînd se află în situația de a da o explicație, istoricul va căuta să obțină o asemenea teză teoretică (sau lege) din viziuni generale și, în cazul cel mai bun, din teoriile sociale". În mod inevitabil însă, atunci cînd emite o explicație, el recurge la o lege. „Doar în aparență invocarea unor evenimente singulare. oferă de la sine explicația unui eveniment. În fapt, legea generală de la care s-a pornit este aceea care susține relația de determinare dintre evenimente" (p. 117).

Cătălin Zamfir respinge argumentat obiecțiile majore formulate în timp la adresa aplicabilității explicației nomologice în istorie. El arată că, întrucît istoricul recurge în practica sa la tipologii, el nu are de-a face continuu doar cu irepetabilul, ci și cu fenomene repe-

tabile, subsumabile unor legi. Existența acestor legi nu este în vreun fel exclusă de manifestarea intențiilor, scopurilor etc., căci acestea, la rîndul lor, sînt determinate și nu reprezintă o limită de netrecut pentru încercările de explicație. Desigur, legile la care ajunge istoricul sînt legi valabile mereu în anumite condiții; astfel de legi se formulează enunțîndu-se totodată și condițiile în limitele cărora ele sînt valabile. Dar sînt totuși legi și pe baza lor se emit explicații nomologice.

Pot fi subliniate și alte analize remarcabile în cartea lui Cătălin Zamfir, precum și cele dedicate *predicției, alternativelor istorice* etc. Se poate lesne observa că autorul își structurează întreaga epistemologie a istoriei în jurul tezei după care practica actuală a istoriei este caracterizată de tranziția de la „istoria evenimențială" la „istoria socială" ca urmare a influenței metodei structurale asupra istoriei. Cătălin Zamfir arată că „structuralismul, sau mai bine spus perspectiva analizei structurale, are impact clar asupra istoriei. Ea o forțează să devină din istorie evenimențială, istorie socială" (p.142). Iar aceasta din urmă, „istoria socială, pe măsură ce se cristalizează, modifică în general practica istorică" (p. 153). Autorul *Filosofiei istoriei* sprijină întreaga sa viziune asupra istoriei pe faptul real al unei scientizări a practicii istoricului pe calea preluării unor metode structurale. Se pune însă îndreptățit întrebarea — care poate dealtfel îndrepta discuția asupra cărții lui Cătălin Zamfir în direcția cea mai fertilă — dacă nu cumva practica istoricului obligă, la rîndul ei, pe sociologul și filosoful care elaborează metode generale să supună revizuirii și completării astfel de metode. Cu alte cuvinte, este limpede că istoricul preia metode dinafara disciplinei sale, dar nu este mai puțin adevărat că, la rîndul său, el poate relativiza valoarea acestor metode.

În partea din lucrare consacrată teoriei istoriei, Cătălin Zamfir analizează sensul istoriei și desfășoară argumentat punctul de vedere după care se apăra cu succes ideea progresului în istorie sub condiția formulării unui set clar de criterii ale sensului istoriei. Înaintînd pe terenul dezbaterii asupra acestor criterii, el oferă un răspuns mai în acord cu substanța umanistă a marxismului, concentrat în susținerea după care „omul are necesitățile sale specifice, care nu sînt creații subiective arbitrare, ci caracteristici obiective ale sale. Progres înseamnă gradul în care aceste necesități sînt satisfăcute" (p. 204). Întîmpinat în acest punct de chestiunea relativității necesităților umane pe plan social-istoric, Cătălin Zamfir dă un răspuns temeinic motivat, ce se impune a fi reluat: „Există multă variație în funcție de configurația socială în care oamenii trăiesc. Există însă și o serie de necesități umane universale. Și nu este vorba numai despre necesitățile fundamentale strict biologice, deși și acestea sînt foarte importante, ci de o serie de necesități ale omului în calitatea sa de ființă socială, umană" (p. 208).

Bizuindu-se pe o largă informație, dovedind precizie și adîncime în analize, formulînd adesea perspective proprii asupra problemelor domeniului, *Filosofia istoriei* a lui Cătălin Zamfir se înscrie printre lucrările bune de acest gen în literatura noastră filosofică.

Andrei Marga

ROZSAHEGYI EDIT, **Elmélet és filozofia** *(Teorie și filosofie)*, Budapest, Gondolat, 1981, 310 p.

Semnificativă pentru ecoul contradictoriu al filosofiei lui Lukács în perimetrul filosofiei marxiste este și opinia exprimată de Rozsahegyi Edit în lucrarea sa recentă *Elmélet és filozofia (Teorie și filosofie. Încercări de fundamentare teoretică în istoria filosofiei marxiste)* apărută la Budapesta în 1981. Propunîndu-și examinarea statutului teoretic actual al marxismului, a sarcinilor și obiectivelor ce stau în fața cercetătorilor din acest domeniu, autoarea analizează problemele teoretice de bază cu care consideră că se confruntă azi spiritul critic în sfera filosofiei marxiste, impactul marxismului asupra altor orientări teoretice contemporane.

În acest context al dezbaterii, Rozsahegyi Edit se ocupă și de anumite aspecte ale filosofiei lui Lukács. Ea ne supune atenției premisele teoretice ale lucrării *Istoria și conștiința de clasă* (în capitolul „Hegel și tînărul Lukács") analizînd conceptul de totalitate în această operă, iar din perspectiva bazelor teoretice ale ontologiei existenței sociale se discută conceptele de muncă și totalitate.

În opinia autoarei, Lukács a contribuit la dezvoltarea teoriei marxiste, dar în gîndirea lui se regăsesc atît realizări cît și nerealizări, inconsecvențe chiar.

Discutînd premisele teoretice ale lucrării *Istoria și conștiința de clasă* autoarea ne relevă raportul dintre gîndirea tînărului Lukács și Hegel. În acest context Rozsahegyi Edit opinează că Lukács pornește în demersul său de dezvoltare a marxismului de la Hegel. El a manifestat încă de la început „atracție pentru concretețea istorică", deoarece — relevă autoarea — pe Lukács l-a preocupat mult problema raportului dintre „existență

și esență", dintre „istoric și absolut". Încă din perioada de tinerețe, se arată în lucrare, Lukács a depășit etica și estetica lui Kant, dar încă n-a ajuns la conceptul de totalitate. Din perspectiva acestei filiații de idei (Lukács-Hegel), autoarea este de părere că în ciuda examinării îndeaproape a esteticii hegeliene, Lukács n-a reușit încă, în lucrarea *Estetica hegeliană*, să înțeleagă organicitatea concepției filosofului german. Dar, cu toate acestea, în lucrarea sa *Istoria și conștiința de clasă*, păstrînd caracterul contradictoriu al filosofiei lui Hegel, Lukács a repurtat o adevărată victorie.

În această lucrare Lukács se arată interesat de situația culturii prezente, de artă, știință și de comportamentul etic. El privește „viața", „istoria", „societatea" ca realizări și condiții ale „esenței", ca niște condiții necesare și hotărîtoare (asemenea lui Hegel). Astfel, de pildă, „viața pentru artă nu este numai materia care se prelucrează în conținut, căci numai în unirea cu viața reală și prezentă, în esențializarea acesteia, poate deveni totalitate reală ceea ce creează arta" (p. 157). Este evidențiată aici ca un merit al lui Lukács circumscrierea conceptului de *totalitate în artă*. „Conceptul de totalitate artistică — după cum se vede — la Lukács nu este împăcare cu dualitatea lumii și, ca atare, nu este o cale de ieșire filosofică din problemele moralei și ale eticii, dimpotrivă, acest concept trimite înapoi la acestea, la cercetarea bazei lor proprii, deoarece posibilitatea totalității armonioase a comportamentului practic ... este condiție și nu rezultat al totalității artistice, care nu reflectă pur și simplu disperarea neliniștită sau unitatea negativă" (p. 159—160).

Pe lîngă recunoașterea acestui merit autoarea îi reproșează lui Lukács subiectivismul din acea perioadă, subiectivism recunoscut dealtfel de însuși filosoful maghiar. Dar ca o *contracarare* a subiectivismului său, Lukács a ales și o a doua cale, cea a *depășirii formalismului etic* prin recunoașterea importanței problemelor sociale în ansamblu, ceea ce l-a condus la marxism. În anii tinereții Lukács a parcurs un drum contradictoriu, dar în 1918—1919 se produce „schimbarea neașteptată": el „se alătură mișcării comuniste și astfel alege calea politică a revoluției, dar pe de altă parte, el din nou afirmă primordialitatea eticii în raport cu politica, prin aceea că subordonează obiectivele politice față de imperativele morale interioare absolute" (p. 160).

Rozsahegyi califică lucrarea *Istoria și conștiința de clasă* drept un „aliaj sui generis între radicalismul și conservatorismul teoretic", prin care Lukács a căutat să găsească modul de realizare a absolutului hegelian (care să rămînă și istoric și în imanența vieții) și l-a găsit în teoria revoluției proletare a lui Marx, deoarece în opinia lui Lukács, prin această teză teoretică Marx a rezolvat problema hegeliană a *totalității*. În legătură cu lucrarea mai sus citată, autoarea susține că în ea se concretizează „*dualitatea fatală a gîndirii din această operă*" ... „*pe de o parte un radicalism teoretic conștient și profund:* trebuie dezvoltată forma filosofică a practicii revoluționare conținută în tezele lui Marx, pentru că aceasta este esența teoretică a marxismului (adică trebuie elaborată mai departe teoria dialecticii marxiste); pe de altă parte, un *conservatorism teoretic inconștient*, dar mai puțin adînc: nu se ține seama de faptul că baza teoretică a dialecticii hegeliene este chiar încoronarea gîndirii clasice burgheze" (p. 163).

După înfrîngerea revoluției din 1919, Lukács ajunge la concluzia necesității fundamentării teoretice a potențării capacității forțelor revoluționare de a se *confrunta și teoretic* cu fenomenele epocii imperialiste. Dar în aceste condiții, arată Lukács în *Istoria și conștiința de clasă*, „asumarea consecventă și conștientă a poziției de clasă a proletariatului pune în fața teoriei o situație specială: *necesitatea menținerii concretetei istorice*". În analiza acestei concreteți istorice, autoarea *ajunge la concluzia că*: „ea este un instrument nou al reflectării esențiale a realității. Adică e un element al unei teorii, care nu se poate mulțumi de departe cu concretețea directă faptică" (p. 176—177). În această lucrare Lukács își propune să definească concretețea istorică „în măsura în care ea este mai mult decît concretețea empiricului și este în același timp incompatibilă cu orice generalitate situată deasupra oricărei istorii". Sau mai mult: „care poate fi conținutul teoretic al «istoricității» dacă ea se păstrează într-adevăr materialistă și concretă?" (p. 177). Tocmai acestor întrebări încerca să răspundă *Istoria și conștiința de clasă*, dar, după opinia autoarei, lucrarea *nu le putea da un răspuns*. Lukács folosește metoda dialectică pentru a „releva — după cuvintele proprii — locul și funcțiile diferitelor fapte în totalitatea istorică". Dar această lucrare — afirmă autoarea — : „nu reușește să demonstreze forma marxistă a teoriei totalității dialectice" (p. 177), ceea ce echivalează în opinia sa cu un *eșec*.

Pe lîngă evidențierea acestei scăderi a lucrării lui Lukács, ni se relevă însă și *meritul* său de a fi ajuns mai departe decît alte încercări similare. Virtutea principală a acestei opere a lui Lukács autoarea o consideră a fi concretizată în faptul că „*ea conține elementele hotărîtoare ale unei metode* și astfel conține primul pas în încercarea de elaborare a noii baze teoretice a dialecticii". În același timp ni se relevă: „cea mai mare *greșeală* este aceea că nu judecă corect valoarea metodologică și importanța acestor elemente"

(p. 181), ceea ce înseamnă a nu da răspuns la întrebarea care este conținutul propriu-zis al teoriei despre totalitate. Soluția ar fi, după Rozsahegyi Edit, deplasarea de la modul de gîndire hegelian și în nici un caz folosirea conceptului hegelian de totalitate „pe terenul realității noi".

Lucrarea *Ontologia existenței sociale* împreună cu *Estetica* sînt considerate de autoare drept unice în felul lor în istoria filosofiei marxiste, deoarece „sînt sinteze filosofice sistematice, de întinderi fără precedent". Prin această sinteză filosofică Lukács dorea să avanseze un punct de vedere elaborat metodologic și fundamentat conceptual. Poziția teoretică și metodologică a lui Lukács din *Ontologie* diferă față de cea din *Istoria și conștiința de clasă*. Fără a-și nega concepțiile filosofice din prima perioadă, ci păstrîndu-și ideile centrale, ca de pildă cea privind prioritatea practicii în concepția marxistă despre societate, unitatea dintre teorie și practică și aceea că realitatea trebuie abordată ca o totalitate istorică, Lukács dă „un conținut și un înțeles nou acestor idei" (p. 238). De aceea, preocupat de elaborarea metodologică sistematică a premiselor ontologice, Lukács acordă un cu totul alt conținut filosofic *practicii;* el va însemna „producerea și reproducerea vieții reale", iar conceptul de totalitate își va lărgi sfera, deoarece ontologia socială reclamă o sferă conceptuală mai largă decît elucidarea „raporturilor sociale dintre faptele prezente". Lukács dorește să elaboreze dialectica existenței sociale pe baza dezvoltării lumii naturale și prin aceasta, după părerea autoarei, renunță la accepțiunea dată dialecticii în lucrarea *Istoria și conștiința de clasă*.

Dar autoarea își exprimă scepticismul în legătură cu capacitatea ontologiei sociale de a reprezenta o „soluție pentru ieșirea din dificultăți" (p. 239).

În ce privește ontologia lukácsiană, autoarea arată că ea își propune să abordeze natura specifică a existenței sociale în interiorul unității sale organice cu existența naturală, perspectiva de abordare fiind cea istorică. Conceptul care oglindește cel mai bine această ontologie este *modelul muncii*. Munca, activitate de schimb de substanțe al omului cu natura, bazată pe instituire teleologică, este atît un concept elementar, cît și o „abstracție ontologică". După opinia lui Lukács, din muncă se poate deduce orice model simplu teoretic al practicii sociale. Autoarea afirmă că atunci cînd Lukács a făcut din muncă un concept filosofic fundamental el s-a inspirat din Marx, din pasajul privind munca ca „necesitate naturală permanentă", ca atitudine specifică existenței umane. Dar, după autoarea lucrării de care ne ocupăm, această pornire de la teza mai sus citată nu îndreptățește o perspectivă ontologică: „dacă ne întrebăm, se poate oare elabora din punct de vedere teoretic consecvent, o filosofie socială potrivită criteriilor teoretice proprii lui Lukács pornind de la ontologia bazată pe modelul muncii — atunci nu trezește îndoială tocmai această pornire de la Marx" (p. 243), respectiv de la pasajul din *Capitalul*? Oare metoda teoretică a *Capitalului* oferă această perspectivă ontologică?". Și autoarea lucrării în discuție conchide: „Metoda teoretică a lui Marx în *Capitalul*, dacă o privim în coreclațiile ei tematice consecvente, nu prezintă o bază suficientă pentru producerea unei perspective ontologice" (p. 243). În lucrare se analizează în amănunt conținutul conceptului de muncă la Lukács, concept ce constituie „baza ontologică" privită în sens istoric. Conținutul esențial al muncii va fi ceea ce în interiorul legăturii sale cu natura reprezintă *specificul*, ceea ce face din ea o treaptă — „necesară din punct de vedere ontologic" în procesul de trecere de la starea de animalitate la om. Dar munca la Lukács este *mai mult decît atît*; „ea este o categorie filosofică a existenței sociale"; ea este „modelul existenței sociale". Autoarea atrage atenția analizînd conținutul muncii, asupra unor inconsecvențe și contradicții (în opinia ei). Una din cele mai importante ar fi „caracterul de obiectivare a muncii, care este plin de contradicții. Esența sa este în același timp generală și totodată unică" (p. 279). Concluzia autoarei este că în ciuda scăderilor ei, ontologia socială a lui Lukács este o încercare nouă din punct de vedere al conținutului pentru dezvoltarea tezelor filosofiei marxiste. Munca este la Lukács un punct de plecare de la care se poate și trebuie să se ajungă la acceptarea revoluției, adică la conceptul de totalitate, cu care se află în unitate organică, indisolubilă viața materială și spirituală a societății. Dar în această concepție ontologică clădită pe modelul muncii rămîne discutabilă soluția: în structura existențială dialectică a cotidianului și genericului regăsim păcatul clasic al dualității: existență-esență (p. 280).

Aceste cîteva implicații și caracteristici ale filosofiei lukácsiene sînt abordate de autoare în vederea degajării locului ei în sistemul filosofiei marxiste, ca și a formulării unor sarcini ce stau în fața acestei filosofii la ora actuală, și aceasta pentru edificarea unei atitudini teoretice mai radicale. În opinia autoarei această atitudine nu înseamnă neapărat căutarea unui drum nou, ci „examinarea nereușitelor nu numai din punct de vedere al soluțiilor lor, ci și al criticii răspunsurilor și întrebărilor" (p. 282—283), deci cu reformularea întrebărilor. În acest spirit se face o pledoarie pentru așezarea în centrul gîndirii dialectice a conceptului „totalității

concrete", deoarece ideea aceasta este însoţitorul logic al laturii teoretice a atitudinii lui Marx în problema practicii revoluţionare. Dar pentru aceasta autoarea consideră necesară „dezvoltarea bazei teoretice şi a structurii interne a conceptului de totalitate, elaborarea unei structuri dialectice cu mai multe niveluri adecvate scopurilor teoretice propuse" (p. 284).

Aceste demersuri — pornind de la ideile lui Lukács mai sus menţionate — ar fi de natură — în opinia autoarei — să contribuie la elaborarea corelaţiilor teoretice de bază ale gîndirii marxiste.

Elena Gheorghe

FRANCO FERRAROTTI, **Max Weber and the destiny of reason** („International Journal of Sociology", spring, 1982)

Un număr întreg al seriei de traduceri publicate de „International Journal of Sociology" este dedicat lucrării lui Franco Ferrarotti: *Max Weber şi destinul raţiunii*, lucrare publicată în 1965. Destinul unor teorii sociale este de multe ori condiţionat de „filtrele critice" care se interpun, în mod natural, între forma originală a teoriei respective şi generaţiile ulterioare de cercetători. Aceste „filtre critice" îndeplinesc mai multe funcţii dintre care amintim: a) relansarea interesului pentru teoreticieni relativ uitaţi sau în orice caz puţin cunoscuţi de cercetătorii contemporani; b) selectarea unor fragmente din opera acestora, considerate a fi relevante pentru cercetarea contemporană; c) clasarea „definitivă" a concepţiilor lor care se asociază cu menţionarea doar a interesului strict istoric pe care-l au acestea. Este posibil ca, nu de puţine ori, aceste filtre să conducă la generarea unor imagini deformate asupra unor importante concepţii asupra vieţii sociale. În unele cazuri fericite aceste erori sînt depăşite potenţial datorită unor lucrări care realizează simultan atît o recitire a operei originale cît şi o reevaluare critică a interpretărilor anterioare. Un astfel de caz îl reprezintă şi lucrarea lui F. Ferrarotti. Deşi acesta afirmă în mod explicit că el îl utilizează pe Weber mai ales ca o „figură simbolică" pentru un grup de probleme care „sînt mai vii pentru noi decît pentru el" (p. 99), el reuşeşte să înlocuiască în cele peste 120 de pagini ale studiului său „caricatura fotogenică" pe care i-au confecţionat-o unii autori lui Weber cu o prezentare şi interpretare, pe care noi le considerăm a fi în consonanţă cu concepţia lui Weber. În analiza efectuată, Ferrarotti se centrează asupra unor probleme care sînt în acelaşi timp definitorii pentru înţelegerea corectă a concepţiei weberiene şi importante pentru semnificaţia umană a sociologiei contemporane. Dintre aceste puncte nodale amintim problemele referitoare la: *obiectivitatea sociologiei, birocratizarea vieţii sociale, istoricitatea legilor sociale, tipul ideal, relaţia dintre cercetător şi subiect, „neutralitatea valorică"*.

La Weber analiza realităţii are drept cadru principal de referinţă dezvoltarea istorică. Faţă de această realitate aflată în continuă schimbare noi nu putem să ne apropiem cu concepte care să „ducă la o identificare definitivă a problemelor şi ariilor de investigaţie" (p. 14). Cercetarea socială nu se poate sprijini pe sisteme conceptuale rigide şi stabilite *a priori* tocmai datorită faptului că realitatea este în continuă schimbare. Din această perspectivă Weber conturează noţiunea de „sistem deschis" (p. 5), iar prin concepţia sa dinamică asupra realităţii aduce o contribuţie esenţială la înţelegerea specificităţii legilor sociale. „Legile — scrie Weber — sînt importante şi valoroase în ştiinţele naturale exacte, în măsura în care aceste ştiinţe sînt universal *valide*. Pentru cunoaşterea fenomenelor istorice în desfăşurarea lor concretă, cele mai generale legi sînt şi cel mai puţin valoroase pentru că ele sînt şi cele mai mult lipsite de conţinut" („Metodologia ştiinţelor sociale"). Această concepţie este adoptată şi dezvoltată de Ferrarotti care consideră că perceperea ţiinţelor umane ca „avînd posibilitatea să facă istorie prin decizii asupra acţiunilor semnificative al căror rezultat nu este prevăzut iniţial şi prin comunicarea nestandardizată bazată pe experienţa umană concretă. Cu alte cuvinte, a face istorie înseamnă, în viziunea mea (a lui Ferrarotti, n.n.), a abandona concepţia asupra istoriei ca forţă impersonală. Aceasta înseamnă a recunoaşte în comportamentul uman un element de nedeterminare care face ca acesta să nu fie reductibil la nici o schemă explicativă formală care pretinde să-l epuizeze complet, fără reziduuri" (p. XV).

Pentru Weber cunoaşterea evenimentelor culturale este de neconceput fără determinarea semnificaţiei pe care contextele concrete ale realităţii o au pentru indivizi. Datorită faptului că noi ne apropiem întotdeauna de o anumită parte a realităţii cu un set de valori (p. 15). Valoarea ocupă în concepţia lui Weber un loc esenţial care a fost de multe ori greşit interpretat. Referindu-se la acest aspect al „neînţelegerii conceptului de *Wert-*

freiheit" așa cum a fost acesta elaborat de Weber, Ferrarotti consideră că alterarea sensului real al „eliberării de valoare" a condus la umbrirea ideii de obiectivitate în cercetarea sociologică. „Libertatea de valoare" nu a fost niciodată concepută și nici nu trebuie vreodată concepută în gîndirea lui Weber, ca o libertate absolută, aproape ca o eliberare de valori. Mai curînd aceasta se referă la libertatea celui care a realizat o cunoaștere clară și efectivă a „distincției dintre valori și judecățile de valoare" (p. 28). Pentru Weber libertatea de valoare permite cercetătorului să facă alegeri responsabile în procesul de construire a presupunerilor asupra realității care altfel nu ar apărea decît sub forma unui „haos de judecăți existențiale". Deci pe de o parte trebuie distins între valoarea experienței din „viața practică" și valoarea încorporată în formularea propozițiilor științifice. În cadrul acestei concepții investigatorul nu mai este privit ca o *tabula rasa* ci ca un sistem care posedă puncte de vedere, care sînt absolut indispensabile în explorarea realității. Deci pentru Weber datele empirice sînt întotdeauna raportate la idei evaluative care conferă semnificație datelor empirice, dar aceste date nu pot deveni „proba empirică a validității ideilor evaluative".

Procesul istoric, în continua sa devenire, nu poate fi explicat conform concepției lui Weber doar printr-un singur tip de factori. Religia, care este ea însăși determinată de factori economici, politici etc. poate influența la rîndul ei atitudinile economice și deci comportamentul productiv al oamenilor.

Studiul realizat de Ferrarotti asupra concepției lui Max Weber și a modului în care aceasta a fost înțeleasă de o serie de importanți gînditori sociali moderni (Parsons, Lukács, Marcuse), care uneori, pentru a-și susține propriile concepții au supus implicit sau explicit viziunea lui Weber unor interpretări deformante — ne confruntă cu unele probleme-cheie ale statutului epistemologic și social al cercetărilor sociale. Amintim, în finalul acestei sumare prezentări, doar două probleme. Prima se referă la funcția critică a cercetării sociale, care nu trebuie dizolvată în preocupările și rafinamentele metodologice. A doua problemă privește strînsa relație între cercetarea socială și acțiunea umană responsabilă în procesul devenirii istorice. Cercetătorul, și nu numai el, trebuie să țină seama de faptul că „fiecare om în fiecare moment realizează un act care determină o alegere care-l salvează sau condamnă". Lucrarea lui Ferrarotti ni se pare a fi de mare utilitate atît pentru înțelegerea concepției weberiene dar și pentru maniera în care ea se apropie de o serie de probleme cruciale ale cercetării sociale.

Cătălin Mamali

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

CENTENARUL NAȘTERII LUI VASILE PÂRVAN

Evenimentul împlinirii a o sută de ani de la nașterea celebrului savant și cugetător român *Vasile Pârvan* (1882—1927) a fost marcat la noi și printr-o suită de manifestări științifice cu caracter omagial, dintre care consemnăm aici sesiunea științifică academică și un simpozion al Universității din București.

Sesiunea științifică academică a avut loc în ziua de 13 octombrie 1982 și a fost organizată de Academia Republicii Socialiste România, Academia de științe sociale și politice și Comisia Națională a R.S.R. pentru U.N.E.S.C.O. După cuvîntul de deschidere al prof. univ. George Ciucu (membru corespondent, secretar al Academiei R. S. România), rostit în fața unui numeros auditoriu, au fost urmărite cu mult interes referatele celorlalți vorbitori, care și-au axat expunerile asupra meritelor lui Vasile Pârvan ca savant arheolog și istoric. Titlurile acestor referate sînt elocvente pentru interesul tematic al sesiunii: *Vasile Pârvan la Academia Română* (de acad. Ștefan Pascu, președintele Secției de științe istorice a Academiei R.S.R.); *Vasile Pârvan, întemeietorul școlii arheologice moderne românești* (de dr. Constantin Preda, directorul Institutului de arheologie București); *Perioada preistorică în opera lui Vasile Pârvan* (de dr. Alexandru Vulpe, cercetător principal, Institutul de arheologie București); *Civilizația dacică în opera lui Vasile Pârvan* (de dr. Mircea Babeș, cercetător principal, Institutul de arheologie, București); *Civilizația daco-romană în opera lui Vasile Pârvan* (de conf. Dumitru Protase, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca); *Vasile Pârvan, omul și opera* (de dr. Alexandru Zub, cercetător principal, Institutul de istorie și arheologie „A. D. Xenopol", Iași); *Vasile Pârvan, profesorul* (de prof. univ. Radu Vulpe, membru al Academiei de științe sociale și politice).

Cealaltă manifestare științifică omagială, simpozionul organizat de Facultatea de istorie și filosofie a Universității din București, s-a desfășurat la 28 septembrie 1982 în amfiteatrul ce poartă chiar numele sărbătoritului, în cadrul facultății. După *Cuvîntul de deschidere* rostit de decanul Facultății de istorie și filosofie, prof. dr. Ștefan Ștefănescu, au fost audiate cu interes următoarele referate: *Vasile Pârvan, creator de școală arheologică românească* (de prof. dr. doc. Dumitru Berciu, directorul Institutului de tracologie); *Geto-dacii în opera lui Vasile Pârvan* (de lector dr. Florența Preda); *Romanizare și continuitate în opera lui Vasile Pârvan* (de lector dr. Ligia Bârzu); *Cultura greacă în opera lui Vasile Pârvan* (lector dr. Zoe Petre); *Despre filosofia istoriei la Vasile Pârvan* (de conf. dr. Eugen Cizek); *Estetica lui Vasile Pârvan* (de asist. univ. Vasile Morar); *Contribuția lui Vasile Pârvan la înființarea Universității Naționale a Daciei Superioare* (de prof. dr. Gheorghe Ioniță).

Menționăm că referatul mai sus-menționat despre „filosofia istoriei la Pârvan" poate fi citit în numărul de față al revistei noastre.

E. F.

UN SEMINAR AL DIALOGULUI INTERDISCIPLINAR: „FILOSOFIE ȘI ȘTIINȚĂ"

Reînnodînd tradiția dezbaterilor universitare sistematice, de elevată erudiție și viu spirit creator, a început să fiinţeze, din primăvara acestui an, seminarul „Filosofie și știință", inițiat și prezidat de rectorul Universității București, Ioan Iovițț Popescu, membru corespondent al Academiei R.S.R., cunoscut fizician și animator de activitate științifică.

Multidisciplinaritatea, principala condiție a progresului rapid al științelor moderne, caracterizează structura seminarului menită să faciliteze dialogul între creatorii din științele exacte și filosofi, să adune interogații

filosofice în jurul unor ipoteze științifice privind Universul, viața, materia și antimateria, energia și informația, dialectica proceselor chimice și atîtea alte episoade din marea aventură a cunoașterii.

Interesul deosebit al dezbaterilor este suscitat de ineditul subiectelor, de împrejurarea că se comunică observații, idei, ipoteze din cercetări de vîrf încă neîncheiate sau care n-au obținut notorietatea așteptată; știința e tot mai grăbită în demersul ei nobil de a pătrunde tainele cosmosului și microcosmosului, iar filosofia — și ea interesată în a se ține la curent cu avansul debordant al cunoașterii — este în aceeași măsură obligată să-și asocieze privirea, întrebările și eternele dar fecundele ei îndoieli, drumului euristic al științei.

Ca organizator al seminarului, Institutul de filosofie se străduiește să asigure periodicitatea bilunară, o prezență de înaltă competență, o tematică de impact, un dialog pe măsura ținutei științifice remarcabile a conferențiarilor. Cu excepția vacanțelor, lucrările se țin sîmbăta, cu aproximație la două săptămîni, în sala de consiliu a Facultății de drept, gazdă primitoare prin amabilitatea distinsului său decan, prof. univ. Constantin Stătescu.

Inaugurarea seminarului, în 3 aprilie 1982, a dat participanților sentimentul prezenței la un eveniment științific de excepție, sentiment datorat excepționalului interes teoretic suscitat de expunerea despre „etheronică" a prof. univ. dr. Ioan Iovițț Popescu.

Dînd o nouă interpretare formulelor de bază ale fizicii, cu intenția de a unifica teoria cuantelor, teoria relativității și teoria informației într-un nou model cosmologic, I. Iovițț Popescu, fizician consacrat de mulți ani prin descoperirea spectroscopiei optogalvanice, dă o nouă explicație structurii Universului constituit dintr-un *cosmical background*, compus din particule ultime pe care le numește „etheroni".

Identificat prin calcul matematic, etheronul ar putea fi ultima „cărămidă" a Universului cognoscibil, a materiei, o particulă infimă cu proprietăți de cuantă (cea mai mică cuantă cu putință), avînd energia de repaus obținută prin înmulțirea masei de repaus cu viteza luminii la pătrat, sau prin înmulțirea constantei lui Plank cu constanta lui Hubble, care este egală cu 10^{-33} electroni volți, masa de repaus fiind egală cu 10^{-69} kg și viteza foarte apropiată de viteza luminii. În viziunea profesorului Iovițț Popescu, Universul apare ca un oscilator cuantic de proporții cosmice, cu pulsația fundamentală egală cu constanța lui Hubble. Masa și energia de repaus ale etheronului ar reprezenta, conform relației de incertitudine a lui Heisenberg, impreciziile minime în masă și energie. Din calcul matematic rezultă că numărul total de etheroni din Univers este de ordinul 10^{122}, iar concentrația lor de ordinul 10^{43} etheroni/m^3. Distanța medie dintre etheroni este de 10^{-15}, adică de ordinul razelor particulelor elementare punctuale (electroni, protoni, neutroni), pe care fizicianul I. Iovițț Popescu le consideră adevărate Universuri etheronice. Concepția expusă oferă o nouă interpretare a Universului fizic, plină de promisiuni, incitînd la întrebări și controverse, atît în cadrul comunității fizicienilor cît și pentru filosofi. Începute în primul seminar, discuțiile pe marginea eteronicii au acaparat în întregime cea de a doua reuniune din 15 aprilie și au continuat în următoarele două din luna mai, cînd prof. univ. dr. Paul Constantinescu de la Academia „Ștefan Gheorghiu" a prezentat modelul sistemic informațional pe care se sprijină această nouă teorie cosmologică.

Înțelegînd prin finalitate proprietatea generală a materiei de a tinde spre stări organizate, excluzînd deci orice antropomorfizare a conceptului, o interpretare inedită a structurii chimice a universului, propune în cadrul seminarului din 29.V.1982, dr. Florin Felecan, conferențiar la catedra de chimie organică de la Universitatea din Brașov. În comunicarea susținută la 26.VI.1982, dr. doc. Liciniu Ioan Ciplea demonstrează cum prin atașarea teoriei informației la studiul acțiunilor mecanice a reușit conturarea unei noi discipline: mecanica informațională. După vacanță, reluarea dezbaterilor a adus în atenție, pe data de 6.XI.1982, interpretarea conceptului de materie în fizică și cosmologie prin intervenția lui Ionescu Pallas, iar în sîmbăta următoare (20 noiembrie 1982) conferențiar a fost academicianul Eugen Macovschi, despre „Implicațiile filosofice ale problematicii biostructurii".

Participanții la discuții, fizicieni, matematicieni, chimiști, biologi, psihologi, logicieni, filosofi, profesori de liceu și studenți, au subliniat în repetate rînduri valoarea științifică a seminarului, utilitatea lui.

Angela Botez

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Comisia comună a filosofilor din U.R.S.S. și R.D.G. a ținut între 17—21 mai 1982 la Taşkent conferința cu tema: *Filosofie și cultură în socialism.*

★

O ediție critică a operelor lui George Santayana se află în pregătire, sub genericul „Santayana Edition", la University of Tampa, Tampa, Florida. Editorul H. Saatkamp pregătește pentru publicare și corespondență și alte materiale privind viața și opera lui Santayana.

★

Ideea de „filosofie comparată" e prezentă astăzi în două contexte semnificative: Alwin Diemer, *Vergleichende Philosophie* (temă în programul celui de-al XVII-lea Congres Mondial de Filosofie, 21—27 august 1983, Montreal); Henry Corbin, *The Concept of Comparative Philosophy* (Ipswich — England Golgonooza Press, 1981). Menționăm că, după Paul Masson-Oursel, *La philosophie comparée* (Paris, F. Alcan, 1923) acestea sînt cele mai semnificative afirmări ale unei idei de perspectivă în cercetarea istorico-filosofică și filosofică în genere.

★

„Peirce Society", împreună cu „Semiotic Society of America", a organizat între 21—24 octombrie 1982 la Universitatea Buffalo (New York) un nou Congres-Peirce.

★

Cunoscutul „Inter-University-Centre Dubrovnik" (Jugoslavia) a organizat în acest an următoarele cursuri: *Bazele umaniste ale eticii* (13—17 septembrie); *Stat și istorie* (4—13 octombrie).

★

Între 22—24 septembrie 1982 a avut loc la Universitatea din Perugia cel *de-al 5-lea Congres internațional de filosofie a religiei*, cu referate despre Fr. Nietzsche, M. Weber, P. Martinetti, M. Scheler și X. Zubiri.

★

Cel de-al VII-lea Congres internațional de filosofie medievală a avut loc între 30 august — 4 septembrie 1982 la Louvain-La-Neuve, nu la Cracovia, așa cum fusese anunțat în revistele de filosofie și în buletinele de informare.

★

Prestigioasa editură italiană LA SCUOLA din Brescia s-a remarcat și în anul editorial 1982 cu o serie de lucrări consacrate *istoriei filosofiei, gîndirii științifice, pedagogiei și psihologiei*. Semnalăm dintre acestea cîteva titluri de istoria filosofiei precum: Sofia Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna. Della rivoluzione scientifica a Hegel* (în colaborare cu A. Bausola, M. Paolinelli, A. Pupi, M. Sina, L. Verga), 880 pagini și *Storia della filosofia contemporanea. Dall'Ottocento ai giorni nostri* (în colaborare cu A. Bausola, E. Botto, U. Galeazzi, M. Lenoci, A. Pupi, E. Rigotti, A. F. Rota, L. Urbani Ulivi, L. Verge, G. Zunini, 760 pagini.

Cunoscutul istoriograf al filosofiei Mathieu Vittorio (Universitatea din Torino) este prezent cu următoarele lucrări: *Storia della filosofia* (vol. I — *Antichità e Medioevo*, 352 p.; vol. II — *Rinascimento ed Età moderna*, 336 p.; vol. III — *Romanticismo ed Età contemporanea*, 360 p.); *Storia della filosofia e del pensiero scientifico* (consacrată aceleiași periodizări: vol. I — 461 p.; vol. II — 384 p.; vol. III — 400 p.); *Le piu belle pagine dei filosofi* (urmînd, din nou, aceeași periodizare; vol. I — 168 p.; vol. II — 200 p.; vol. III — 192 p.).

Sub îngrijirea lui G. Sentinello a apărut: *Storia delle storie generali della filosofia*. Lucrarea, o primă încercare de acest gen, elaborată de o echipă de specialiști de la Institutul de istoria filosofiei de la Universitatea din Padova, urmărește conturarea statutului intelectual al „istoriilor generale" ale filosofiei, de-a lungul timpurilor.

★

Continuînd discuțiile începute, în 1980, la Berlin, cînd a fost analizată evoluția conceptului de rațiune (Vernunftbegriff), ultima *Conferință științifică a Cercului restrîns al Asociației germane de Filosofie*, reunită la Hamburg între 7—9 oct. 1982, a dezbătut sistematic, mai ales din punct de vedere hermeneutico-istoric, problematica *raționalității* (Rationalität) în gîndirea contemporană.

Cele patru secțiuni ale Conferinței s-au ocupat de: tipurile de raționalitate, raționalitatea științifică, raționalitatea acțiunii și raționalizarea vieții sociale.

Prin problematica abordată, prin unele soluții și prin discuțiile stîrnite, s-au remarcat referatele consacrate: teoriei filosofice a tipurilor de raționalitate (Karl-Otto Apel); raționalității științifice și reconstrucționismului (Jürgen Mittelstrass și Erhard Scheibe); raționalității în științele sociale (Karl Acham); moralității ca raționalitate a acțiunii (Otfried Höffe) și raționalității și raționalizării în viața socială (Jürgen Habermas și Rüdiger Bubner).

Pentru raționalism în filosofia contemporană a pledat și Rainer Specht în referatul său intitulat nu întîmplător „Despre rațiunea pusă în joc de raționalism" (Zur Vernunft des Rationalismus).

Concepțiile filosofice care au dominat Conferința au fost: hermeneutica, neopozitivismul, Școala de la Frankfurt etc. Nu s-au făcut referiri directe la punctele de vedere promovate actualmente de gîndirea marxisă în problemele dezbătute. În intervenții s-a

pledat însă cu pasiune în sprijinul ideii potrivit căreia raționalitatea este o problemă fundamentală a filosofiei și a științei și chiar a vieții social-politice și economice contemporane.

★

O Conferință internațională despre filosofie și știință în perspectivă fenomenologică, dedicată memoriei lui Marvin Farber (1901—1980) a avut loc între 11—13 martie 1982 la Universitatea din New York (Buffalo), ocupîndu-se în principal de examinarea critică a scopurilor, demersurilor și metodelor filosofiei în relațiile ei cu diferitele discipline. Conferința a fost organizată de „International Phenomenological Society", al cărei președinte a fost vreme îndelungată M. Farber.

★

„Archives de Philosophie", Tome 45, Cahier 2, aprilie-iunie 1982 este în întregime consacrat examinării „Teoriei critice", precum și a contribuțiilor lui Horkheimer, Adorno și Habermas la progresul gîndirii contemporane. Reținem atenția: elemente pentru o biografie spirituală — Adorno; sublinierea valorii studiilor epistemologice ale lui J. Habermas.

★

Sub genericul: *G. W. Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, se anunță pentru perioada 1982—1985 apariția a 10 volume cuprinzînd scrieri politice și științifice și corespondența (care îndeplinește un rol hotărîtor în cercetarea operei ilustrului filosof). Editarea o întreprinde Akademie-Verlag Berlin (Est), care editează, cu participarea Arhivelor Leibniz din Hanovra și a Academiei de științe a R.D.G., opera lui Leibniz, un adevărat mamut editorial (proiectat pe 80 de volume, cu presupunerea că se va încheia către anul 2080).

★

La Universitatea din Toronto se află în lucru un: *Index* la *G. W. Leibniz, Philosophische Schriften*, Gerhardt-Ausgabe.

★

În Editura Steiner, Wiesbaden (R.F.G.) a apărut: *Leibniz als Geschichtsforscher*, lucrările unui simpozion organizat de Leibniz-Gesellschaft la Ferrara între 12—15 iunie 1980.

★

În seria „Phenomenologische Forschungen", ed. de „Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung" la K. Alber (Freiburg i. Br.) au apărut: vol. 11 — *Was ist Literatur?* (1981); vol. 12 — *Zur Phänomenologie des philosophisches Textes* (1982).

★

Din: Martin Heidegger, *Gesamtansgabe*, proiectată în 70 de volume la V. Klostermann (Frankfurt a.M.) au apărut în 1982 trei volume de mare interes: vol. 31 — *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Despre esența libertății omenești. Introducerea în filosofie); vol. 52 — *Hölderlins Hymne* „Andenken"; vol. 54 — *Parmenides*. Menționăm că, începînd din 1975 (cînd a apărut vol. 24: *Grundprobleme der Phänomenologie*), au apărut (pînă la cele anunțate) volumele: 21, 9, 25, 2, 1, 5, 26, 20, 55, 32, 39, 4, 31, 33, 51. Total: 18 volume.

★

Hegel-Bibliography. An International List of Works by and on Hegel and his Philosophy 1797—1973, a editat Kurt Steinhauer la K. G. Saur, München (New York, London, Paris), 1980, cuprinzînd cca 13.400 de titluri.

★

O reuniune internațională cu tema: *Teilhard and Metamorphosis* a avut loc la Scottsdale (Arizona, S.U.A.) între 19—21 septembrie a.c., pentru a comemora 100 de ani de la nașterea lui P. Teilhard de Chardin. Reuniunea a fost organizată de „Teilhard Centre for the Future of Man" (London) și „Teilhard Foundation (Boulder)", ceea ce este grăitor pentru poziția și acțiunea ilustrului savant și filosof în lumea de astăzi.

★

Cunoscuta revistă „Erkenntnis" (Serie nouă, ed. de C. G. Hempel, W. Stegmüller, W. K. Essler la D. Reidel, Olanda), a consacrat nr. 1/1982 temei: *Logica și filosofia științei*.

★

Reuniunea anuală a cunoscutei „British Society for Phenomenology" a avut loc la Oxford între 26—28 martie 1982. Tema: *Nietzsche*.

★

Un studiu asupra *ideilor filosofice ale lui Avicena privind destinul omului* formează subiectul ales de „Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres" pentru concursul anual din 1984 (termen: 31.oct. 1983).

★

Între 6—9 aprilie 1983 va avea loc la Trier (R.F.G.) Congresul „Societății germane de fenomenologie" cu tema: *W. Dilthey și fenomenologia*. Informații pe problemă se obțin de la: Universität Trier, Fachbereich I, Philosophie, D-55 Trier-Tarforst.

DIN SUMARELE REVISTELOR DE FILOSOFIE STRĂINE

FILOSOFSKIE NAUKI

(U.R.S.S.)

Nr. 2/1982

Din sumar: R.G. IANOVSKI, Savanţii sovietici şi responsabilitatea lor în lupta pentru pace. Cu prilejul celei de a 60-a aniversări a apariţiei lucrării lui V.I. Lenin „Despre importanţa materialismului militant"; A.F. BEGHIAŞVILI, Despre caracterul de sistem al materialismului dialectic; L.S. MERZON, Rolul faptului în cunoaşterea filosofică; S.N. MAREEV, Dialectica — teorie generală a dezvoltării şi logică; A. V. ERAKTHIN, Despre natura „intelectului" animalelor superioare; L. N. STOLOVICI, Activitatea artistică ca raport al subiectului şi obiectului; TŞEMODANOV, Scientometria şi neopozitivismul; A.A. RADUGHIN, Intuitivismul personalist ca varietate a apologeticii catolice; I.S. NARSKI, John Locke în umina secolului XX. Cu prilejul celei de-a 350 aniversări a naşterii lui J. Locke.

Nr. 3/1982

Din sumar: V.P. RATNIKOV, Colectivismul — esenţă a relaţiilor sociale în societatea socialistă; S.L. BEREZIN, Dialectica factorilor externi şi interni în dezvoltarea morală a personalităţii; T.N. SOSNINA, Obiectul muncii ca proces al interacţiunii dintre societate şi natură; T.N. SEMIONOVA, Rolul loviturii de stat în viaţa politică a societăţii împărţită în clase antagoniste; S.Ş. MÎSLIMOV, Raportul dintre noţiunea de „secularizare" şi noţiunea de „ateizare"; I.D. ANDREEV, Cu privire la stilul gîndirii ştiinţifice; I.S. LADENKO, Despre nivelul de cultură al specialiştilor şi modelele gîndirii; T.S. VASILIEVA, V.V. ORLOV, Dialectica raportului dintre chimie şi biologie în istoria ştiinţei; G.S. HUŢIŞVILI, Analiza filosofică a problemei infinitului în matematică; A.S. BOGOMOLOV, G. V. HLEBNIKOV, Diogenes Laertius — istoric al filosofiei; E.I. REJABEK, Goethe despre problema devenirii totalităţilor organice; O.M. LISIUTKIN, Cu privire la evoluţia noţiunii de „cultură" (sec. XVIII—XIX); R.P. TROFIMOVA, Despre inconsistenţa structuralismului genetic; L.E. ŞAPOŞNIKOV, Concepţiile sociale şi filozofice ale lui M.M. Tareev şi teologia ortodoxă contemporană.

FILOSOFSKA MISĂL

(R.P. Bulgaria)

Nr. 2/1982

Din sumar: ZDRAVKO DUNOV, Cu privire la abordarea istorică în explicarea genezei şi dezvoltării gîndirii umane; KRASEN STANCEV, Influenţa metodologică şi aparatul conceptual al filosofiei; SPIRIDON KAZANDJIEV, Cîteva legităţi ale istoriei culturii; M. BĂCIVAROV, N. DIMITROVA, Spiridon Kazandiev şi tezele din articolul său; VERA PAVLOVA, Leninismul în ştiinţele naturii şi influenţa lui în Bulgaria; VASIL PRODANOV, Argumente axiologice pro şi contra sinuciderii: PRAVDA SPASOVA, Pro şi contra „dragostei neraţionale"; ALLA ANKOVA, Anecdote tragicomice şi metamorfoze ale „conştiinţei vinovate"; BORIS TENKOV, Probleme filosofice în poemele lui T. Trainov; KIRIL KARADJOV, Există oare vreo deosebire între dialectica materialistă şi materialismul dialectic?

Nr. 3/1982

Din sumar: DEIAN PAVLOV, Pacea şi lupta ideologică; ISAAC PASSY, Voltaire şi al său „Dicţionar filozofic"; T.I. OIZERMAN (U.R.S.S.), Kant şi problema caracterului activ al cunoaşterii; HRISTO SMOLENOV, Despre structura clipei şi dinamica eternităţii; IORDAN

VENKOV, Utopia socială în gîndirea lui Levski, Karavelov și Botev; JELIAZKO STOIANOV, Cu privire la nivelele cercetării istorice; KRĂSTIU GORANOV, Polisemia artei: KIRIL PETROV, Însemnări privind preistoria omului; PAVEL KOSTOV, Antropogeneza și unitatea socio-biologică a omului;

FILOZOFICKÝ ČASOPIS

(R.S. Cehoslovacă)

Nr. 1/1982

Din sumar: P.N. FEDOSEEV, Lenin și problemele filosofice ale științelor moderne; F. ČIŽEK, Aspecte teoretice și istorice ale raportului dintre nivelul teoretic și cel empiric al cunoașterii științifice; J. ZEMAN, Cîteva fenomene noi în teoriile contemporane asupra timpului; Z. JAVUREK, Despre înțelegerea logicii la Hegel și în concepția marxist-leninistă; J. ZELENÝ, Logic și istoric în concepțiile lui Hegel și Frege; J. ČERNÝ, Conceptul de știință la Hegel și la Marx; J. PEŠEK, Premisele filosofice ale relației timp-activitate umană la Marx și în „Fenomenologia spiritului" a lui Hegel; J. ŽELENÝ, P. KOTÁTKO, Critica hegeliană a lui Kant și istoricizarea materialistă și dialectică a formelor gîndirii; A. GEDÖ, Filosofia și „non-filosofia" după Hegel; M. SOBOTKA, Critica filosofiei hegeliene făcută de Schelling; B. BOLZANO, Un supliment cuprinzînd doctrina lui Kant despre construcția conceptelor cu ajutorul intuițiilor.

Nr. 2/1982

Din sumar: J. NETOPILÍK, Cu privire la raportul dintre progresul social și progresul tehnico-științific: M. FORMÁNEK, Economie și politică în construcția societății socialiste dezvoltate; A. FLEK, Modul de producție socialist și dinamica structurii sociale; G.V. MOKRONOSOV, Despre caracterul material al relațiilor de producție.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

(R.D. Germană)

Nr. 1/1982

Din sumar: H. STENSSHOFF, Despre interacțiunea factorilor subiectivi și obiectivi în dezvoltarea continuă a socialismului; J. RAPE, Progresul tehnico-științific și cel social; J. HÖPPNER, Cu privire la concepția despre libertate a lui Fourier; G. MÜHLPFORDT, Tinerii wolffieni — începuturile wolffianismului radical; C. WARNKE, Știință — lumea vieții (Lebenswelt) — intersubiectivitate transcendentală. Cu privire la determinarea socială a celei din urmă filosofii a lui Husserl; F. LOESER, Despre problemele teoretico-gnoseologice ale credinței.

Nr. 2/1982

Din sumar: A. BAUER, Probleme actuale ale socializării producției în socialism; E. JOHN, Cu privire la specificul asimilării artistice a realității; W. EICHHORN, Cu privire la înțelegerea dialectică a istoriei; W. FÖRSTER, Despre moștenirea lui J. W. Goethe în domeniul filosofiei; W. KAHLE, Goethe și gîndirea filosofică prin prisma scrisorilor sale; G. IRRLITZ, Spinoza. Etica în *Etica* sa; H. LEY, Dificultățile dominării realității; K. FAUSTMANN, Contribuții la politica culturală; EV. BOGOLIUBOVA, Elaborarea conceptului de „cultură" în lucrări sovietice de materialism istoric.

Nr. 3/1982

Din sumar: R. LÖTHER, Teoria evoluționistă a lui Darwin în zilele noastre; E. GEISSLER, Sociologismul contra biologismului; I.T. FROLOV, Influența darvinistă asupra concepției

moderne în cunoașterea biologică; G. TEMBROCK, Imaginea omului în biologia comportamentală; W. EBELING, Evoluția din perspectiva fizicii; G. PAWELZIG, Principiul darvinist al selecției interpretat dialectic și metafizic; B.H.J. EICHLER, Sociobiologia — subiect de discuții; H.C. RAUH, Ideea filosofică a dezvoltării și „teoria evoluționistă a cunoașterii"; K. WNIG, Relația filosofie-biologie ilustrată prin formarea și dezvoltarea darvinismului în secolul al XIX-lea; I. FOERSTER, W. STANGE, „Darwin today"; W. STANGE, Probleme filozofice și etice ale științelor biologice.

THE MONIST

(S.U.A.)

Nr. 3/1981

Filosofia lui William Frankena

Din sumar: R. B. BRANDT, W. K. Frankena și eticile virtuții; ALAN DONAGAN, W. K. Frankena și metaetica lui G. E. Moore; PHILLIPPA FOOT, Prelegerile Carus expuse de William Frankena; PAUL W. TAYLOR, Frankena despre etica mediului înconjurător; KURT BAIER, Definirea corectă a moralității; ANNETTE BAIER, Frankena și Hume despre punctele de vedere; B. J. DIGGS, Moralitate și autoguvernare; RONALD D. MILO, Indiferența morală; ROBERT L. HOLMES, Frankena despre „Trebuie" și „Este"; GEORGE W. HARRIS, Frankena și unitatea rațiunii practice.

Nr. 4/1981

Heidegger și istoria filosofiei

Din sumar: H.-G. GADAMER, Heidegger și istoria filosofiei (în germană și cu traducere în engleză); B. MAGNUS, Metaistoria filosofiei a lui Heidegger, reconsiderată; D. F. KRELL, Rezultate; D. A. KOLF, Hegel și Heidegger în postură de critici; M. B. OKRENT, Adevărul e xistenței și istoria filosofiei; D. A. WHITE, Despre istoricism și conceptul heideggerian de „diferență ontologică"; TH. SHEEHAN, Despre mișcarea și destrucția ontologiei.

Nr. 1/1982

Filosofia analitică continentală contemporană

Din sumar: J. VUILLEMIN, Filosofia comparată, aplicată la conceptul de lege naturală; P. GOCHET, Cinci teze ale lui Quine; R. HALLER, Cercul de la Viena într-o nouă lumină; P. WERNGARTNER, Despre demarcația între logică și matematică; J. BOUVERESSE, Frege, logica și teoria cunoașterii; P. BIERI, Nominalism și experiență internă; FR. WEINERT, Tradiție și argumentare; W. K. ESSLER, Fundamentele ultime ale metafizicii semikantiene a cunoașterii.

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG

(R. F. Germania)

Nr. 3-4/1981

G. W. F. HEGEL (La a 150-a aniversare a morții filosofului)

Din sumar: K. DÜSSING, Idealitate și istoricitate a artei în *Estetica* lui Hegel; E. ANGEHRIN, Rațiunea în istorie? Cu privire la problematica filosofiei hegeliene a istoriei; H. OTTOMANN, Stăpîn și slugă la Hegel. Observații asupra unei dialectici greșit înțelească; W. JAESCHKE, Despre problema personalității lui Dumnezeu în *Logică* și în *Filosofia religiei*. JOH. HEINRICHS, Dialectică și dialog. Actualitatea și limitele unei sistematici filosofice astăzi: G. GÖHLER, K. ROTH, Conexiunea dintre economie, drept și puterea de stat. Fundamentarea filosofică hegeliană în dezbaterile contemporane; J. BOHNEST, Prezentarea societății burgheze de către Hegel în studiul din 1802 despre dreptul natural; K.-H. NUSSER, Criteriul moralității și universalitatea în sfera moravurilor. Despre determinarea moralității și fundamentarea dreptului la Kant și Hegel; TH. KESSLERING, Premisele și structura dialectică a „Începutului" în logica lui Hegel.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

RODICA CROITORU, **Judecata între estetic şi metafizic.** Relaţia propedeutic-metafizică a *Criticii facultăţii de judecare* a lui Kant cu sistemul criticilor, 1982, 140 p., 8,50 lei.

* * * **Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală.** Antologie, selecţie, traducere şi note de Ilie Pârvu, 1981, 528 p., 28 lei.

MIHAI EMINESCU, **Fragmentarium.** Ediţie după manuscrise, cu variante, note, addenda şi indici de Magdalena D. Vatamaniuc, 1981, 813 p., 44 lei.

VASILE PÂRVAN, **Scrieri.** Text stabilit, studiu introductiv şi note de Alexandru Zub, 1981, 690 p., 47 lei.

MIRCEA ELIADE, **Istoria credinţelor şi ideilor religioase. Vol. I : De la epoca de piatră la misterele din Eleusis.** Trad. de Cezar Baltag, 1981, 376 p., 33 lei.

GEORGES ORY, **Originile creştinismului. Eseuri critice.** Trad., cuvînt înainte şi indice de Octavian Cheţan, 1981, 455 p., 18,50 lei.

LUCIAN CULDA, **Omul, valorile şi axiologia,** 1982, 248 p., 14 lei.

EDITURA UNIVERS

MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă.** Trad. şi note : Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

EUGENIO GARIN, **Umanismul italian.** Trad. de Grigore Arbore, 1982, 268 p., 10 lei.

FRIEDRICH SCHILLER, **Scrieri estetice,** Trad. şi note de Gh. Ciorogaru, 1981, 452 p., 19 lei.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **La moartea lui Zarathustra,** 1981, 270 p., 8 lei.

ERWIN HUFNAGEL, **Introducere în hermeneutică.** Trad. de Thomas Kleininger, 1981, 208 p., 8,25 lei.

PETRU CREŢIA, **Epos şi logos.** 25 de studii şi interpretări, 1981, 262 p., 10 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU, **Cartea întîlnirilor admirabile,** 1982, 320 p., 12 lei.

* * * **Estetică, filosofie, artă.** Introducere de Ion Ianoşi. Notă supra ediţiei, comentarii şi antologie de V. Morar, 1981, 233 p., 13 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION BIBERI. **Eseuri literare, filosofice şi artistice,** 1982, 317 p., 14 lei.

EDITURA DACIA

* * * **Teme hegeliene. Studii.** Coordonatori : Andrei Marga, Vasile Muscă. Prefaţă de Dumitru Ghişe, 1982, 328 p., 20 lei.

TITU MAIORESCU, **Scrieri din tinereţe** (1858—1862). Ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Simion Ghiţă, 1981, 433 p., 11 lei.

EDITURA JUNIMEA

VIRGIL EMILIAN CATARGIU, **Vasile Pârvan — filosof al istoriei,** 1982, 207 p., 10,50 lei.

TRAIAN GÎNJU, **Discurs despre morală,** 1981, 229 p., 8,25 lei.

TUDOR GHIDEANU, **Conştiinţa filosofică de la Husserl la Theilhard de Chardin,** 1981, 253 p., 8,75 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Materia, spaţiul, timpul în istoria filosofiei premarxiste.** Ediţie îngrijită de Georgeta Tănase. Prefaţă de Alexandru Tănase, Vol. I şi II, 371 p. + 306 p., 1982, 16 lei.

NICOLAE MILESCU, **Aritmologhia, etica şi originalele lor latine.** Ediţie critică, studiu monografic, traducere, note şi indici de Pandele Olteanu, 1982, 408 p., 22 lei.

SENECA. **Scrieri filosofice alese.** Antologie, prefaţă şi tabel cronologic de Eugen Cizek. Trad. de Paula Bălaşa, Elena Lazăr, Nicolae Mircea Năstase, Svetlana Sterescu, 1981, 269 p., 8 lei.

EDITURA FACLA

TITU POPESCU, **Arta ca trăire şi interpretare,** 1982, 174 p., 9,25 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * IMMANUEL KANT. **200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure”.** Coordonatori: Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, 1982, 278 p., 13,50 lei.

* * * **Determinarea și motivarea acțiunii sociale.** Coordonatori: Cornel Popa, Ion Moraru, 1981, 348 p., 15,50 lei.

MARIN ȚURLEA, **Filosofia și fundamentele matematicii**, 1982, 264 p., 11,50 lei.

SIMION GHIȚĂ, **Orizonturi filosofice în evoluția științei moderne**, 1981, 331 p., 14,50 lei.

GHEORGHE MIHAI, **Elemente constructive de argumentare juridică**, 1982, 153 p., 13 lei.

EDITURA POLITICĂ

G. LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale. Vol. I — Stadiul actual al problemei.** Prefață de N. Tertulian. Trad. din lb. germană: Vasile Dem. Zamfirescu, Radu Stoichiță, 1982, 431 p., 18 lei.

ALBERT SZENT-GVÖRGYI, **Pledoarie pentru viață**, 1982, 252 p., 11 lei.

* * * **Epistemologia științelor sociale.** Coordonatori: Angela Botez, V. Tonoiu, Cătălin Zamfir, 1981, 335 p., 17 lei.

ELENA ZAMFIR, **Cultura relațiilor interpersonale**, 1982, 172 p., 7 lei.

* * * **Ideea de dialectică în știință și filosofia contemporană.** Coordonatori: Al. Valentin, Stelian Popescu, 1982, 328 p., 19 lei.

* * * **Rasismul în fața științei.** Culegere de studii. Sub egida U.N.E.S.C.O., 1982, 413 p., 19 lei.

RADU FLORIAN, **Antonio Gramsci — un marxist contemporan**, 1982, 255 p., 13 lei.

M. E. OMELEANOVSKI, **Dialectica în fizica contemporană**, 1982, 480 p., 22 lei.

ELENA ZAMFIRESCU, **„Noua stîngă” între contestație și revoluție**, 1982, 196 p., 10 lei.

NICOLAE ANGHEL, **„Noua dreaptă” și capitalismul contemporan**, 1982, 105 p., 5 lei.

M. S. BELENKI, **Despre mitologia și filosofia Bibliei.** Cuvînt înainte și control științific de Oct. Chețan. Traducere din lb. rusă de Elena Maria Florescu, 1982, 190 p., 10 lei.

ALFRED KASTLER, **Această stranie materie.** Cu colaborarea lui Philippe Nemo. Prefață de Călin Beșliu. Trad. din lb. franceză de Ligia Ionescu, 1982, 252 p., 12 lei.

* * * **Confruntări în gîndirea politică contemporană.** Coordonator: Ovidiu Trăsnea, 1982, 416 p., 23 lei.

FLORIN DRUȚĂ, **Marxism și freudo-marxism**, 1982, 109 p., 5,50 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

TRAIAN GÎNJU, **Lumea morală**, 1982, 244 p., 10 lei.

VASILE DEM. ZAMFIRESCU, **Etică și etologie**, 1982, 304 p., 10 lei.

ATHANASE JOJA, **Istoria gîndirii antice, vol. II. (Comentarii aristotelice).** Ediție îngrijită de C. Noica și Al. Surdu, 1982, 384 p., 28 lei.

ION GRIGORAȘ, **Personalitatea morală**, 1982, 280, 9,25 lei.

HENRI WALD, **Puterea vorbirii**, 1981, 120 p., 2,60 lei.

K. R. POPPER, **Logica cercetării.** Studiu introductiv și note de M. Flonta. Trad. de M. Flonta, Al. Surdu, E. Tivic, 1981, 430 p., 28 lei.

O. G. DROBNIȚKI, **Noțiunea de morală.** Trad. de Liubomira Miroș și Nina Nicolaeva. Prefață de N. Bellu, 1981, 2 vol., 308 p. + 284 p., 17 lei.

IMMANUEL KANT, **Critica facultății de judecare.** Trad. de Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu, Constantin Noica. Note și com., bibl. selectivă, indici de autori și de concepte Rodica Croitoru. Studiu introductiv de Mircea Florian. Studiu de J. Kopper, 1981, 571 p., 24,50 lei.

MATILA C. GHYKA, **Estetică și teoria artei.** Ediție îngrijită de Ion Iliescu, 1981, 495 p. + 92 planșe, 35 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOS., XXX, 1, P. 1—96, BUCUREȘTI, 1983

I. P. I. — c. 2719

43 503

Lei 30

I 8063

Revista de filosofie

DIN SUMAR

ELENA GHEORGHE, Om — cultură — societate
GH. EPURE, Probleme ale dialecticii dezvoltării sociale

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

GHEORGHE DĂNIȘOR, Filosofia ca etică
TRAIAN PODGOREANU, Judecățile de existență în orizontul valorilor
ION FRĂȚILĂ, Valoarea ca problemă teoretică
VALENTIN MUREȘAN, Conceptul praxiologic de valoare

CRONICA IDEILOR

SIMION GHIȚĂ, Filosofie și religie în orizontul culturii
PETRU BERAR, Contradicțiile contemporane ale creștinismului social

CUGETĂRI, MAXIME

P.P. Negulescu și „odiseea" cugetării filosofice"

VICTOR KERNBACH, Un impact între religie și explorarea spațială?

OPINII DESPRE CĂRȚI; REPERE BIBLIOGRAFICE; VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

martie — aprilie

1983

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, telex 11226 — rue 13 Décembre no 3, 70716 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

18063

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

UCL 2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXX Nr. 2 1983

SUMAR

ian. 2022

- ELENA GHEORGHE, Om — cultură — societate 101
- GH. EPURE, Probleme ale dialecticii dezvoltării sociale 106

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

- GHEORGHE DĂNIȘOR, Filosofia ca etică. 111
- TRAIAN PODGOREANU, Judecățile de existență în orizontul valorilor 114
- ION FRĂȚILĂ, Valoarea ca problemă teoretică 121
- VALENTIN MUREȘAN, Conceptul praxiologic de valoare 127

CRONICA IDEILOR

- SIMION GHIȚĂ, Filosofie și religie în orizontul culturii 133
- PETRU BERAR, Contradicțiile contemporane ale creștinismului social 137

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

- P. P. Negulescu și „odiseea cugetării filosofice" 145

OPINII DESPRE CĂRȚI

- ILIE PÂRVU, Filosofia matematicii și cercetările fundaționale 150
- ION DUR, Încercare în protofilosofia românească 153
- PETRE VAIDA, Scrieri inedite ale lui Nicolae Milescu Spătarul 156
- DUMITRU VELEA, Kant supus unei lecturi „dramatice" 160

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

- VICTOR KERNBACH, Un impact între religie și explorarea spațială? 164

REPERE BIBLIOGRAFICE

- **Florin Druță**, *Marxism și freudo-marxism*, București, 1982 (DANA VICTORIA SAVU); **Vasile Pârvan**, *Scrieri*, București, 1981 (VICTOR ISAC); **Pompiliu Eliade**, *Influența franceză asupra spiritului public în România*, București, 1982 (ION GOIAN); **George Ivașcu**, *Profil de epocă*, București, 1981 (ALEXANDRU TĂNASE); * * * *Neoplatonism and Indian Thought*, Albany, 1982 (RADU BERCEA); * * * *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti*, vol. 1—6, Brescia, 1975—1980 (N. I. MARIȘ); **B. Kuklick**, *The Rise of American Philosophy*, Cambridge, 1979 (N. I. MARIȘ). 168

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 182

Rev. filos., XXX, 2, p. 97—188, București, 1983

35023

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXX **№ 2** **1983 г.**

СОДЕРЖАНИЕ

- ЕЛЕНА ГЕОРГЕ, Человек — культура — общество 101
- Г. ЕПУРЕ, Проблема диалектики социального развитии 106

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- ГЕОРГЕ ДЭНИШОР, Этическая сторона философии 111
- ТРАЯН ПОДГОРЯНУ, Бытийные суждения в сфере ценностей 114
- ИОН ФРЭЦИЛЭ, Ценности как теоретическая проблема 121
- ВАЛЕНТИН МУРЕШАН, Праксиологическое понятие ценности 127

ХРОНИКА ИДЕЙ

- СИМИОН ГИЦЭ, Философия и религия в системе культуры 133
- ПЕТРУ БЕРАР, Современные противоречия социального христианства 137

РАЗМЫШЛЕНИЯ, АФОРИЗМЫ

- П. П. Негулеску и «Одиссея философского размышления» 145

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ИЛИЕ ПЫРВУ, Философия математики и исследования математических основ 150
- ИОН ДУР, Введение в румынскую протофилософию 153
- ПЕТРУ ВАЙДА, Неопубликованные работы Николая Милеску Спэтару . 156
- ДУМИТРУ ВЕЛЯ, «Драматическое» прочтение Канта 160

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

- ВИКТОР КЕРНБАХ, Есть ли связь между религией и завоеванием космоса? 164

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 168

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 182

Rev. filos., XXX, 2, p. 97—188, Bucureşti, 1983

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXX N° 2 1983

SOMMAIRE

• ELENA GHEORGHE, Homme — culture — société 101
• GH. EPURE, Problèmes de la dialectique du développement social 106

NOTES PHILOSOPHIQUES

• GHEORGHE DĂNIȘOR, Philosophie en tant qu'éthique 111
• TRAIAN PODGOREANU, Les jugements d'existence dans l'horizon des valeurs . . 114
• ION FRĂȚILĂ, La valeur comme problème théorique 121
• VALENTIN MUREȘAN, Le concept praxiologique de valeur 127

LA CHRONIQUE DES IDÉES

• SIMION GHIȚĂ, Philosophie et religion dans l'horizon de la culture 133
• PETRU BERAR, Les contradictions contemporaines du christianisme social . . . 137

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

• P. P. Negulescu et „l'odysée de la pensée philosophique" 145

OPINIONS SUR LES LIVRES

• ILIE PÂRVU, La philosophie des mathématiques et les recherches sur les fondaments 150
• ION DUR, Essai sur la protophilosophie roumaine 153
• PETRU VAIDA, Ecrits inédits de Nicolae Milescu Spătarul 156
• DUMITRU VELEA, Kant soumis à une lecture „dramatique" 160

RÉPONSES AUX QUESTIONS

• VICTOR KERNBACH, Un impact entre religion et exploration spatiale? 164

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 168

LA VIE SCIENTIFIQUE 182

OM – CULTURĂ – SOCIETATE

DE

ELENA GHEORGHE

Niciciînd în fața culturii noastre nu au stat sarcini și obiective mai complexe și mai măreț ca în etapa actuală a edificării societății socialiste. Aceste comandamente care concretizează în fapt rolul și locul culturii în societatea noastră au fost evidențiate cu consecvență de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în documentele partidului nostru.

La Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982 secretarul general al partidului, referindu-se la raportul dintre baza materială a societății și diferitele componente ale culturii, sublinia rolul determinant al celei dintîi, dar atrăgea atenția în mod nuanțat și asupra rolului activ pe care îl are cultura în dezvoltarea societății. Cu acest prilej, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : „În același timp, conștiința socială, știința, învățămîntul și cultura, activitatea ideologică și politico-educativă au un rol important în dezvoltarea forțelor de producție", „ambele laturi de activitate condiționîndu-se reciproc și într-o unitate dialectică, asigură progresul continuu al societății, ridicarea bunăstării poporului, întărirea independenței și suveranității patriei"[1]. Sînt precizate aici, explicit, locul și rolul culturii în actuala etapă, prestigiul său social fără precedent, dar și exigențele ce stau în fața acestui domeniu al vieții societății.

Responsabilitatea socială și umană a culturii în actuala etapă, sarcinile ce stau în fața ei au fost subliniate cu claritate și profunzime de către secretarul general al partidului și la recenta Conferință Națională a Partidului Comunist Român. Cu acest prilej, tovarășul Nicolae Ceaușescu atrăgea atenția asupra unor obiective majore care trebuie să călăuzească întreaga activitate din domeniul culturii (al ideologiei, științei, muncii politico-educative, a literaturii, artei, radioteleviziunii presei, etc.).

Una din exigențele de bază vizează *ridicarea calității* în domeniul activității teoretice, ideologice și a muncii politico-educative, deziderat realizabil numai prin ancorarea permanentă a acestor sfere ale culturii în actualitate, prin luarea în considerare a problemelor și evenimentelor noi care apar, prin clarificarea și nu ocolirea diferitelor probleme teoretice și ideologice. Numai printr-o confruntare vie și permanentă cu viața, cultura își poate proba forța sa revoluționară, vocația sa novatoare, viabilitatea și capacitatea de a explica și transforma lumea. La înaltul

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1—2 iunie 1982, București, Edit. politică, 1982. p. 47.

forum al comuniștilor, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta în acest sens : „Este necesar să acordăm mai multă atenție acestui domeniu, să desfășurăm o activitate mai susținută pentru clarificarea diferitelor probleme teoretice și ideologice în raport cu stadiul de dezvoltare al societății noastre, precum și cu situația mondială, cu transformările revoluționare ce au loc în lume, cu problemele noi care apar în epoca noastră"[2].

Funcția revoluționară, transformatoare a culturii, capacitatea ei de a perfecționa continuu praxisul social, se pot realiza numai printr-o muncă educativă susținută și de bună calitate, prin modelarea și ridicarea conștiinței revoluționare a maselor. Ridicarea nivelului de cunoaștere al maselor, înțelegerea de către membrii societății a sensului și legității evoluției social-istorice reprezintă o premisă necesară a participării lor competente la creația social-istorică în toată varietatea manifestărilor sale. Referindu-se la exigențele muncii educative, ale formării conștiinței socialiste a maselor, tovarășul Nicolae Ceaușescu remarca : „Este necesar să ajutăm oamenii muncii să înțeleagă evenimentele, sensul evoluției sociale, faptul că întreaga dezvoltare internă și internațională confirmă cu putere justețea concepției materialist-dialectice despre lume și viață"[3].

Socialismul fiind prima orînduire care se construiește cu și pentru mase, acestea trebuie să fie înarmate cu cunoașterea legilor dezvoltării sociale, cu cele mai valoroase cuceriri ale minții omenești. Rolul hotărîtor în activitatea de formare a conștiinței socialiste a maselor revine concepției științifice despre lume și viață, filosofiei marxiste. La Conferința Națională a partidului, secretarul general al partidului făcea un apel la *întărirea rolului explicativ al filosofiei materialist-dialectice*, ea fiind aptă să-și exercite misiunea revoluționară, transformatoare numai prin potențarea capacității sale explicative, de înțelegere și pătrundere în esența fenomenelor și proceselor lumii naturale și sociale. „În întreaga activitate politico-educativă de formare a conștiinței noi — sublinia secretarul general al partidului — să pornim de la concepția revoluționară, materialist-dialectică despre lume și viață, de la principiile socialismului științific. Aceasta necesită o înțelegere aprofundată și lămurirea continuă a marilor transformări din societate, a direcțiilor obiective ale dezvoltării, a legităților evoluției sociale, a cuceririlor științei și cunoașterii universale, care confirmă zi de zi justețea concepției materialist-dialectice despre lume și viață, materialitatea lumii înconjurătoare"[4].

Filosofia materialist-dialectică, singura concepție științifică despre lume și viață, trebuie să ocupe locul central, focalizator în întreaga activitate de educație a maselor, de formare și ridicare a conștiinței acestora. În același timp, această filosofie constituie și *axul principal al întregii culturi socialiste*, în jurul principiilor și tezelor sale concentrîndu-se toate celelalte valori spirituale. Această idee a fost relevată încă odată la Conferința Națională a partidului de către tovarășul Nicolae Ceaușescu.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 16—18 decembrie 1982*, București, Edit. politică, 1983, p. 51.

[3] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*

[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 53.

Datorită caracterului conștient și științific al edificării sociale în socialism, în această orînduire se creează o adevărată simbioză între nivelul și calitatea participării membrilor societății la edificarea socială și nivelul lor politico-ideologic, cultural în general. Această convergență se realizează în sensul că o pregătire culturală mai înaltă (în toate implicațiile sale politice, ideologice, profesionale, de cultură generală) a maselor va asigura o angajare mai responsabilă, o participare socială mai amplă și mai competentă a membrilor societății la edificarea noii orînduiri. Din această perspectivă, muncii ideologice și politico-educative îi revine sarcina de a modela profilul spiritual al membrilor societății astfel încît ei să devină constructori activi, responsabili și competenți ai societății socialiste.

Educarea sentimentului de respect și mîndrie față de trecutul glorios de luptă al poporului nostru, față de realizările edificării socialiste constituie o altă cerință ce stă în fața culturii noastre socialiste, a muncii politico-educative a maselor. Sentimentul patriotic constituie o chezășie a unei participări active și competente la edificarea societății socialiste, de aceea istoria, literatura sînt chemate să contribuie tot mai mult la cultivarea celor mai înalte și nobile idealuri și valori ale poporului român.

Cultura noastră socialistă (în toate componentele sale) își dă măsura valabilității și superiorității în confruntarea cu teoriile reacționare, neștiințifice, mistice, în lupta cu ideologia capitalistă. Forța cu adevărat revoluționară, transformatoare a culturii noastre se poate exercita nelimitat numai prin combaterea mentalităților retrograde, mistice din conștiința și viața oamenilor.

Vocația universală a culturii noastre, deschiderea ei spre autenticele valori ale întregii umanități, nu se poate realiza pe deplin decît prin promovarea principiului internaționalismului, a solidarității umane și a marilor valori culturale.

*

Rolul activ al culturii în societate, capacitatea sa de a dinamiza și propulsa dezvoltarea socială nu se pot realiza decît prin intermediul oamenilor, al „agenților culturali", care acționează prin forțele lor creatoare în diferitele sfere ale vieții societății, ale praxisului social. Din aceste rațiuni se cere o cunoaștere cît mai adecvată și profundă a raportului om-cultură-societate din perspectiva implicațiilor pe care această relație le are asupra personalității umane și asupra vieții societății.

Pentru evidențierea rolului culturii asupra personalității umane cercetarea științifică dispune de o serie de modalități de investigație menite a surprinde, printre altele, *comportamentul cultural concret al indivizilor* prin analiza intereselor culturale, a atitudinii indivizilor față de diferite mesaje culturale, a motivării acestor interese. *Cunoașterea opiniilor* indivizilor referitoare la diferite aspecte ale evoluției prezente dar și viitoare a culturii, sau privind configurația valorilor culturale în viitor se pot dovedi utile pentru orientarea optimă a dezvoltării culturii în concordanță cu cerințele epocii și ale majorității membrilor societății.

În sfera analizei concrete a comportamentului cultural al individului se conturează cîteva direcții de cercetare cum ar fi :

1) Cunoașterea *tipului de interes* pe care îl manifestă individul pentru cultură și, prin aceasta, sondarea domeniilor care atrag atenția sa în mod deosebit.

2) Cunoașterea și analiza *motivațiilor* acestor interese care pun în lumină resorturile în virtutea cărora individul se adresează anumitor domenii ale culturii și nu altora, raţiunea pentru care cineva optează pentru anumite mesaje culturale și nu pentru altele.

Dar cunoașterea intereselor culturale și a motivațiilor acestora nu reprezintă un demers în sine, ci trebuie să fie o acțiune cu certe finalități socio-umane. Pentru politica noastră culturală, fundamentată pe principiile democrației și ale umanismului socialist, cunoașterea acestor dimensiuni ale comportamentului cultural al indivizilor se constituie ca o premisă necesară pentru orientarea creației, a difuzării și receptării culturale în conformitate cu idealul umanist al societății noastre.

Virtuțile formativ-educative ale culturii noastre socialiste pot fi potențate numai prin cunoașterea prealabilă a intereselor, trebuințelor culturale individuale și a motivației acestora. *Satisfacerea adecvată a intereselor culturale* ale membrilor societății noastre presupune mai întîi cunoașterea naturii acestor interese, stimularea acelora care concordă cu idealurile societății noastre și cu tabla de valori omologată de această societate, sau crearea și modelarea unor interese culturale noi, atunci cînd indivizii respectivi manifestă interes pentru aspecte periferice ale culturii, pentru pseudovalori, pentru kitsch.

3) Surprinderea naturii intereselor culturale individuale și a motivelor în virtutea cărora un individ receptează și participă la anumite sfere ale culturii; se pot deduce și *posibilele efecte ale culturii asupra personalității umane*. Aceste efecte pot fi înscrise, după tipul de interes purtat culturii și după mobilul opțiunii culturale, în următoarele categorii:

— efecte stimulatoare asupra anumitor dimensiuni ale personalității (de pildă, interesul pentru cultura profesională va stimula pozitiv dezvoltarea personalității umane sub aspect profesional);

— efecte stimulatoare asupra întregii personalități umane (atunci cînd individul manifestă interese variate pentru mai multe domenii ale culturii);

— efecte care se manifestă prin stagnarea dezvoltării anumitor laturi ale personalității umane (de pildă, lipsa interesului pentru cultura profesională duce la plafonarea individului în planul profesiei sale);

— efecte de împiedicare a dezvoltării culturale generale a individului uman (atunci cînd acesta manifestă lipsă totală de interes pentru cultură).

Din configurarea acestor posibile efecte ale culturii asupra personalității umane se desprinde necesitatea creșterii continue a exigențelor calitative în sfera creației (producției) culturale, concomitent cu modelarea și formarea adecvată a intereselor și trebuințelor culturale ale indivizilor, prin canalizarea lor spre autenticele valori ale culturii și prin edificarea unei atitudini de respingere a pseudoculturii. Această sarcină se constituie ca unul din obiectivele cele mai importante ale forurilor educative și ale instituțiilor culturale.

4) Locul și rolul culturii în viața indivizilor și a societății se pot surprinde și în perspectivă diacronică, de pildă, prin cunoașterea opiniei indivizilor privind mobilurile pentru care ei se vor adresa în viitor culturii.

O investigație recentă întreprinsă de un colectiv de cercetători de la Institutul de filosofie a urmărit cunoașterea opiniei colectivității cercetate[5] asupra motivelor pentru care se va adresa omul culturii în viitor. Principalul motiv (care a întrunit 33,7% din opțiuni) s-a dovedit a fi cel al integrării subiecților investigați în colectivitate, în viața socială, pentru o participare socială mai competentă și mai intensă; el a fost urmat de motivarea: „omul se va adresa culturii pentru a se informa, instrui"; pe locul al treilea s-a situat motivarea: „pentru a dobîndi un statut social-economic mai bun"; iar motivul „pentru a se perfecționa din punct de vedere profesional" a ocupat locul al patrulea în ierarhia motivelor.

O atare ierarhizare a motivelor ne evidențiază locul și rolul culturii în viitor, funcționalitatea sa socială fără precedent. Din această perspectivă, putem afirma că în viitor cultura va deține un rol esențial în facilitarea integrării sociale, în asigurarea unei participări mai competente și mai largi a membrilor societății noastre. Ni se relevă aici rolul culturii atît ca instrument de cunoaștere, cît și de transformare, de revoluționare și de perfecționare a praxisului social; drumul spre participarea socială în viitor, mai mult ca oricînd, va trebui să treacă prin cultură. Pentru a-și realiza aceste virtuți constructive, cultura trebuie să contribuie în egală măsură la instruirea, informarea membrilor societății, la împlinirea personalității umane. În viitor, individul va apela la o sferă tot mai largă de valori culturale, participarea sa la creația socială fiind condiționată de nivelul său cultural, de capacitatea de a înțelege și, pe această bază, de a transforma fenomenele. Dar oamenii se vor adresa culturii și pentru a dobîndi un statut social și economic mai bun, cultura fiind un mijloc de a ocupa un loc prestigios în societate, la locul de muncă. Cultura va avea și în viitor virtuți compensatorii și delectative pentru indivizi. Dar credem că este simptomatică așezarea acestui motiv (nevoia de compensare) pe locul al cincilea, ea relevîndu-ne faptul că în viitor cultura va avea preponderent funcții formativ-educative, ceea ce nu exclude, ci presupune complementar și funcții delectative-compensatorii.

*

Investigarea acestor dimensiuni ale raportului om-cultură poate furniza cîteva elemente politicii noastre culturale în elaborarea unor strategii adecvate menite a potența rolul culturii în edificarea personalității umane și, prin aceasta, a noii societăți socialiste. Politica noastră culturală este și va fi tot mai mult animată nu numai de crearea și răspîndirea valorilor culturale, ci și de destinul acestor valori, de intrarea lor în circuitul social prin asimilarea și utilizarea lor adecvată de către fiecare membru al societății.

---

[5] Au fost investigați specialiști în domeniul culturii (activiști culturali, cadre de conducere din comitete județene de cultură) din Municipiul București și din județele Timiș, Suceava, Gorj.

PROBLEME ALE DIALECTICII DEZVOLTĂRII SOCIALE

DE

GH. EPURE

Documentele Conferinței Naționale a Partidului Comunist Român din 16—18 decembrie 1982, în primul rînd *Raportul cu privire la stadiul actual al edificării socialismului, la realizarea Planului național unic de dezvoltare economico-socială, la programele speciale și la măsurile pentru îndeplinirea cu succes a cincinalului, a hotărîrilor Congresului al XII-lea al partidului*, prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu, precum și *Expunerea cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982, constituie, în ansamblul lor, un model de abordare profund materialist-dialectică, novatoare a dialecticii devenirii socialiste a țării noastre în etapa actuală, o scrutare pătrunzătoare a progresului armonios și continuu al tuturor laturilor și aspectelor sistemice ale vieții sociale. Ele se întemeiază pe o cunoaștere adîncită și o evaluare precisă a stadiului actual al construcției socialiste în România, a legităților și a forțelor motrice ale acestui proces revoluționar, ca și a realităților complexe ale lumii contemporane, pe o analiză dialectică suplă, larg prospectivă, ostilă oricăror închistări sau osificări metafizice.

Din numeroasele probleme abordate în aceste documente majore ale vieții noastre politice menționăm, în primul rînd :

— existența, rolul și natura specifică a contradicțiilor în dezvoltarea socialistă a societății românești ; acțiunea legii luptei contrariilor în întreaga etapă a edificării societății socialiste, precum și, într-o formă sau alta, și în comunism ; lupta permanentă dintre nou și vechi ca forță motrice a progresului societății omenești ;

— necesitatea transformării cantității într-o nouă calitate în condițiile etapei date, pe baza acumulărilor cantitative anterioare, concretizată în obiectivul strategic al trecerii la un nou stadiu de dezvoltare, al realizării unei noi calități a muncii și a vieții în toate domeniile de activitate ;

— direcțiile noi de evoluție a statului socialist, prin adîncirea formelor democrației politice și economice muncitorești, socialiste și integrarea organică a statului în societate ; renunțarea cu desăvîrșire la teza dictaturii proletariatului ca necorespunzătoare pentru România și adoptarea tezei despre statul democrației muncitorești, revoluționare, democrație a cărei esență constă în conlucrarea armonioasă a organelor statale existente cu organismele democratice, cu formele organizatorice originale de participare a maselor la întreaga viață socială și economică, în cadrul sistemului unitar al democrației socialiste ;

— formele și sensurile noi ale creșterii și întăririi rolului conducător al partidului comunist, ca centru vital al societății socialiste ; misiunea partidului de a acționa permanent pentru perfecționarea și creșterea rolului statului, a tuturor organismelor democratice, în toate sectoarele de activitate.

Din această perspectivă vom evidenția, în continuare, relațiile dialectice dintre baza tehnico-materială și cea economică, precum și

dialectica raportului obiectiv-subiectiv în procesul dezvoltării sociale socialiste.

★

Analiza relațiilor dialectice — într-o viziune structural-funcțională asupra societății socialiste ca sistem — dintre baza tehnico-materială și baza economică, precum și a raporturilor dintre ramurile și subramurile economiei naționale este o componentă esențială a gîndirii dialectice a secretarului general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, privind edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră[1].

După cum se știe, Congresul al XII-lea al P.C.R. a stabilit, ca obiectiv fundamental al celui de-al șaptelea plan cincinal, trecerea României la un nou stadiu de dezvoltare, realizarea unei noi calități a muncii și vieții în toate domeniile de activitate. Conferința Națională a partidului a adîncit și concretizat acest obiectiv, reflectînd mai complex, în condițiile stadiului atins de construcția socialistă din țara noastră, dialectica devenirii sociale, atît la nivelul factorilor materiali-obiectivi, cît și la nivelul structurii de ansamblu a vieții sociale. „În ultimele trei cincinale, îndeosebi în deceniul 1970—1980— arată tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul prezentat la Conferința Națională —, am înaintat pe un front foarte larg în dezvoltarea economică, am străbătut mari distanțe istorice, parcurgînd mai multe etape economico-sociale și trecînd la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate"[2]. Etapa istorică de construcție socialistă pe care o inaugurează Conferința Națională este una de *consolidare a realizărilor de pînă acum, de dezvoltare armonioasă a tuturor sectoarelor economiei naționale și a vieții sociale în ansamblul ei*. Este vorba, deci, de realizarea unei unități dialectice superioare, a *unui nou echilibru* al tuturor laturilor, elementelor sistemului social socialist din țara noastră, pentru înlăturarea disfuncționalităților, a unor contradicții și dereglări ce s-au produs în procesul rapid al devenirii acestuia[3].

Noua calitate — ca expresie a unei noi unități dialectice, a acestui nou echilibru — trebuie să-și găsească realizarea atît la nivelul *forțelor de producție*, cît și la cel al *modului de producție*, în ansamblul său. La nivelul *forțelor de producție*, direcția principală de asigurare a echilibrului dinamic al elementelor componente ale acestuia o constituie dezvoltarea bazei de materii prime și energetice (componentă a obiectului muncii). La rîndul său, dezvoltarea bazei energetice și de materii prime este determinată legic de necesitatea depășirii unei anumite disproporții între nivelul de dezvoltare a acestui sector și cel al industriei prelucrătoare, disproporție care poate determina apariția unor contradicții între unele sectoare ale economiei naționale, contradicții care pot deveni factori frenatori sau perturbatori ai funcționării sistemului economic.

---

[1] Vezi *Din gîndirea filosofică a președintelui României, Nicolae Ceaușescu, Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Edit. politică, 1982, p. 91—103.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 16—18 decembrie 1982*, București, Edit. politică, 1982, p. 13.

[3] *Ibidem*.

Totodată, tovarășul Nicolae Ceaușescu a subliniat, în numeroase rînduri, necesitatea realizării unei concordanțe cît mai depline între forțele de producție și relațiile sociale — condiție esențială a progresului societății noastre.

După cum este cunoscut, în condițiile socialismului, datorită unității de interese fundamentale ale tuturor oamenilor muncii, care-și bazează existența pe relații de proprietate, unitatea cît mai deplină a laturilor contrarii ale modului de producție constituie motorul dezvoltării sociale socialiste; această unitate se realizează nu ca rezultat al acțiunii oarbe a legilor obiective, ci în mod planificat, conștient, ca urmare a acțiunii organizate a oamenilor[4].

Ritmul intens de dezvoltare a societății socialiste românești, creșterea puternică și modernizarea forțelor de producție au impus, corespunzător, perfecționarea continuă a relațiilor de producție. „Cu toate acestea, se poate spune — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu la Conferința Națională — că există o anumită contradicție între dezvoltarea puternică a forțelor de producție și dezvoltarea relațiilor sociale și de producție, acestea manifestînd o anumită tendință de rămînere în urmă"[5]. Acest fapt determină o intensificare a activității pentru perfecționarea relațiilor sociale, a formelor de conducere și planificare, prin creșterea rolului maselor populare în conducerea tuturor sectoarelor de activitate. Direcția principală a acestui proces, elaborată de partidul nostru, este, așadar, adîncirea continuă a caracterului democratic al orînduirii noastre, crearea de forme noi, originale ale democrației muncitorești, socialiste. După cum apreciază tovarășul Nicolae Ceaușescu la Conferința Națională, „am realizat o concordanță corespunzătoare între dezvoltarea forțelor de producție, a societății socialiste românești în general și cadrul democratic de participare la conducere. Acum este necesar să acționăm pentru buna funcționare și perfecționarea continuă a formelor democratice de conducere a societății" [6].

Realismul gîndirii secretarului general al partidului s-a manifestat și în aprecierea relațiilor care trebuie să existe între cele două sectoare fundamentale ale economiei naționale, industria și agricultura. „Așa cum am subliniat și în alte împrejurări — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în cuvîntarea la ședința comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și a Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale din 9 februarie 1982 — trebuie să acționăm permanent pentru a păstra un echilibru și un raport corespunzător între diferite ramuri și sectoare de activitate, în vederea dezvoltării armonioase a societății noastre socialiste, pentru a împiedica apariția diferitelor contradicții care se dezvoltă și în societatea socialistă și care, dacă nu sînt sesizate la timp sau nu sînt înțelese și nu se acționează pentru soluționarea lor, pot duce la contradicții grave, chiar antagoniste, cu conse-

[4] *Din gîndirea filosofică a președintelui României, Nicolae Ceaușescu, Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate*, p. 95, 96.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 16 — 18 decembrie 1982*, p. 38.

[6] *Ibidem*, p. 42.

cinţe serioase pentru dezvoltarea socialistă a ţării"[7]. În Raportul prezentat Conferinţei Naţionale, secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a revenit asupra disproporţiei — generatoare de contradicţii — între dezvoltarea puternică a industriei şi dezvoltarea mai înceată a agriculturii, subliniind, din aceeaşi perspectivă dialectică, necesitatea realizării unui echilibru, a unei concordanţe corespunzătoare între cele două ramuri economice, printr-o dezvoltare mai puternică a agriculturii. Noua revoluţie agrară, obiectiv strategic formulat încă de Conferinţa Naţională din 7—9 decembrie 1977, este menită să cuprindă atît baza tehnico-materială a agriculturii, cît şi organizarea muncii şi a producţiei în acest domeniu, în vederea realizării unei înalte productivităţi şi eficienţe.

Referitor la stadiul actual al dezvoltării României, secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, semnala şi prezenţa unei alte contradicţii în societatea noastră : „Există, de asemenea, o anumită contradicţie între dezvoltarea forţelor de producţie, a bazei tehnice a societăţii, şi nivelul de conştiinţă socialistă, de pregătire profesională, tehnică a maselor"[8]. Această contradicţie vizează dialectica raportului obiectiv-subiectiv în viaţa socială, în societatea socialistă.

Dacă baza materială a societăţii, modul de producţie şi de repartiţie al bunurilor materiale reprezintă factorul determinant al dezvoltării sociale, modul de gîndire, conştiinţa socială, ştiinţa, învăţămîntul şi cultura, activitatea ideologică şi politico-educativă au, la rîndul lor, un rol important în dezvoltarea forţelor de producţie înseşi, a bazei materiale a societăţii : „Ambele laturi de activitate, condiţionîndu-se reciproc şi într-o unitate dialectică, asigură progresul continuu al societăţii, ridicarea bunăstării poporului, întărirea independenţei şi suveranităţii patriei"[9].

Afirmînd teza rolului determinant al existenţei în raport cu conştiinţa, secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, arată necesitatea corelării celor doi factori şi a elaborării unei strategii unitare în crearea şi dezvoltarea lor. Transformările în existenţa socială, în viaţa material-economică nu sînt şi nu pot fi rupte de interdependenţa organică cu activitatea politico-educativă, de formare a conştiinţei socialiste a maselor; ele trebuie privite, concomitent, ca parte inseparabilă, integrantă, a însuşi procesului de formare şi educare a omului nou. Noua conştiinţă devine, la rîndul ei, o condiţie a dezvoltării în continuare a existenţei sociale, a noii orînduiri în totalitatea laturilor ei, a funcţionării mecanismului economico-social. Numai într-o asemenea dialectică a raporturilor conştiinţa socială îşi manifestă rolul ei activ, de *forţă materială*, în transformarea revoluţionară a societăţii : „Ideile, nivelul de cunoaştere şi cultură, gradul de dezvoltare a conştiinţei — arată în acest

[7] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la şedinţa de lucru comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român şi a Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice şi Sociale — 9 februarie 1982*, Bucureşti, Edit. politică, 1982, p. 14.

[8] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român, 16—18 decembrie 1982*, p. 40.

[9] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în ţara noastră, la problemele teoretice, ideologice şi activitatea politică, educativă a partidului, prezentată la Plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 1—2 iunie 1982*, Bucureşti, Edit. politică, 1982, p. 8.

sens tovarășul Nicolae Ceaușescu — se manifestă ca o puternică forță materială în transformarea revoluționară a societății, în asigurarea progresului general al umanității. *Unitatea dialectică și condiționarea reciprocă a acestor două laturi ale activității umane determină întregul proces al dezvoltării economico-sociale*"[10].

O contribuție deosebit de prețioasă a tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, la dezvoltarea teoriei materialist-istorice privind conștiința socială și raporturile dialectice dintre existența socială și conștiința socială în condițiile societății socialiste, se referă la evidențierea unor aspecte calitativ noi ale unității — contradictorii — a celor două laturi fundamentale ale sistemului social. Avem în vedere reexaminarea tezei — tributară concepțiilor mecaniciste, cu o anumită circulație, într-o perioadă dată, și în gîndirea marxistă din țara noastră — potrivit căreia determinarea conștiinței de către existența socială ar semnifica rămînerea necesară în urmă a conștiinței în raport cu existența, tocmai datorită caracterului ei reflectoriu, epifenomenic. Ecouri ale acestei teze s-au făcut simțite și mai tîrziu, cînd s-a încercat justificarea unor deficiențe existente în activitatea ideologică, politică și cultural-educativă, unele fenomene negative din comportamentul unor oameni, prin teza rămînerii în urmă a conștiinței față de dezvoltarea vieții materiale. O asemenea atitudine echivala cu situarea pe o poziție fatalistă, defetistă, cu posibile repercusiuni negative asupra dezvoltării societății. Teza materialist-dialectică și istorică a rolului determinant al existenței sociale în raport cu conștiința socială este pe deplin compatibilă — într-o viziune dialectică — cu cea a rolului activ al conștiinței, al activității umane prospective și anticipative, bazate pe studierea și cunoașterea legilor sociale obiective. Rămînerea în urmă a conștiinței sociale față de existența socială este doar o tendință, care se manifestă, prioritar, la nivelul conștiințelor individuale. Natura proprie a existenței sociale socialiste, legitățile dezvoltării sociale în noile condiții creează largi posibilități obiective dezvoltării tendinței inverse, de anticipare și prospectare, de fundamentare a unor țeluri de perspectivă și de elaborare a unor strategii eficiente pentru atingerea lor.

Un exemplu elocvent în această privință îl prezintă documentele recentei Conferințe Naționale a partidului, și cu deosebire Expunerea, de excepțională importanță, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, expunere care se înscrie în rîndul celor mai de seamă contribuții teoretice și politice la opera de făurire a noii societăți în patria noastră.

---

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1976, p. 33 (subl. ns. — Gh.E.).

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

FILOSOFIA CA ETICĂ

DE

GHEORGHE DĂNIȘOR

Orice demers cognitiv trebuie să fie, în ultimă instanță, o meditație în marginea moralei. Începutul și sfîrșitul unui astfel de demers implică o aprofundare a eticului. Această dimensiune nu este încă surprinsă în toată semnificația sa și se poate spune că o mare carență a civilizației contemporane este tocmai insuficienta preocupare pentru repunerea eticului în sfera unor preocupări de prim ordin.

Încă din antichitate filosofia a fost solidară cu eticul, morala constituind de-a lungul secolelor corolarul oricărei meditații filosofice autentice. Înțelepții aveau în societate un rol terapeutic. Filosofia Greciei antice începe cu cei șapte înțelepți care propovăduiau înțelepciunea morală ca fundament al instaurării armoniei în orice comunitate umană. Nu este, oare, necesar ca acest sfîrșit de mileniu să reinstaureze înțelepciunea la loc de frunte, odată cu rolul ei terapeutic pentru specia umană?

Știința trebuie folosită cu înțelepciune, dar totodată știința însăși ne oferă instrumentele pentru ca omul să devină înțelept. Orice valorizare etică a științei este o trecere a acesteia în planul filosofic, pentru că *orice filosofare este eticul în acțiune*. Filosofia și-a păstrat denumirea ca o permanentă amintire a iubirii de înțelepciune, dar de multe ori și-a uitat menirea dintotdeauna : înțelegerea între oameni. De fapt *ethos* la vechii greci însemna obicei sau cutumă, și acestea erau cu stricteţe respectate, avînd rolul de a înlătura orice abatere care putea pune în pericol o anumită colectivitate umană. Cutuma izvora dintr-o înțelepciune colectivă care se impunea de la sine. *Sophos* se înscrie pe această linie, reprezentînd înțeleptul care avea menirea de a polariza energiile morale ale colectivității. Așa este cazul lui Socrate, care, prin aprofundarea interiorității umane, prin acel „cunoaște-te pe tine însuți", devine el însuși personajul în care socialul își găsește reazem. În cercetarea interiorității umane el descoperă adevărata lege socială : virtutea. Socialul apare individului ca un alt-ceva al său. În felul acesta *ethos* și *sophos* se întîlnesc în semnificația adîncă a înțelepciunii. Cultura continuă natura. Există un salt calitativ de la natură la cultură, dar o asemenea afirmație este reală numai în măsura în care *morala* devine *o dimensiune esențială a culturii*.

Se poate observa că o perioadă bună de timp filosofia s-a îndreptat spre ontologie, neglijînd în mare măsură eticul. Au existat preocupări

Rev. filos., XXX, 2, p. 111–132, București, 1983

științifice, printre care etologia și psihanaliza ocupă un loc bine stabilit, dar aceste preocupări trebuie fixate în universalitatea conceptului moral, lucru ce nu poate fi făcut decît de filosofie. Numai dezvoltîndu-se pe solul fertil al ontologicului, eticul poate rodi, și invers. În acest sens trebuie luată afirmația lui Kant: „Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă și crescîndă admirație și venerație: *cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine*". Nu se implică aici, oare, eticul ontologicului? Nu se înscrie eticul în sfera largă a Ființei? Căci ce reprezintă cerul înstelat dacă nu universalitatea Ființei, iar legea morală în noi nu este oare *sens* al Ființei? Adevărata morală constă în *conștiința comunității* noastre cu Ființa. Ființa se revarsă în morală, aceasta din urmă dîndu-i sens. Comuniunea este o comuniune de sens și tot ce are sens se armonizează, aspirînd în acest fel spre unitatea calmă a universalității. Această comuniune întru Ființa în genere prinde chip în *sophos* — manifestările înțeleptului. Exteriorizarea Ființei în înțelept este dezvăluire actualizată a universalității Ființei. Important este aici ca forța morală a *Ființei-în-înțelept* să iradieze și să cuprindă în sfera sa socialul ca atare. Socialul iluminat de morală este astfel ridicat în totalitatea sa la nivelul universalității și necesității Ființei-morale.

Nu poate fi vorba, în ceea ce privește omul, de o contradicție între Natură și Cultură. Cultura nu poate să apară decît pe un fond natural bine conturat pe care bineînțeles îi revine sarcina de a-l modela.

Cele afirmate mai sus pot fi fundamentate pe modul cum a conceput Marx natura umană și omul în natură. Căci în concepția sa nu există înțelepciune numai a rațiunii, ci a rațiunii dublată de sentimentul inimii. Prototipul înțeleptului ca om moral, dominat de cerebralitate este un fals prototip. Gîndirea neirigată de forța inimii este o gîndire seacă; ea se usucă în sine și usucă tot ceea ce intră în contact cu ea. Totul e ca omul să nu rămînă la simplul sentiment. În acest sens trebuie luată afirmația lui Marx: „Istoria însăși este o parte reală a istoriei naturii, a procesului în cadrul căruia natura a devenit om. Cu timpul științele naturii vor îngloba în sine știința despre om, după cum știința despre om va îngloba în sine științele naturii; va fi o singură știință".

Eticul lui Marx se transformă în ontologic, și invers, deoarece știința despre om și științele naturii „vor fi o singură știință". Imperativul etic, acel „trebuie", se rezolvă în „este", în existență, iar ceea ce este, trebuie să fie. La el, omul ca simplă conștiință de sine este un om neîmplinit, pentru că omul este o ființă care suferă, este un om pasional. Pulsiunile naturale se rezolvă la nivelul conștiinței, aceasta din urmă avînd ca temei natura, ceva esențial și indispensabil.

Această unitate universală este dezbinată de fenomenul alienării. Orice filosofie care se vrea etică nu poate trece peste analiza alienării, peste rădăcinile adînci ale acestui fenomen care bîntuie specia umană. Marx a analizat cu competență înstrăinarea de sine a omului, înstrăinarea sa de natură și societate și a ajuns la concluzia că proprietatea privată este cea care generează alienarea umană. Remediul: desființarea proprietății private, față de care omul nu mai acționează în baza unui act egoist, ci spre binele său și al colectivității.

Omul trebuie să se întoarcă cu fața spre sine pentru a se reașeza în sine. Orice cunoaștere a Eului realizează o proiectare a umanului dincolo

de sine, spre împăcare cu natura. Dar acest dincolo de sine este unire cu sine adică cu *natura* sa interioară, este facere de sine care echivalează cu o re-facere a lumii. Fiecare trezire a noastră, fiecare *gînd lucid* este o nouă facere a lumii. Cîtă luciditate, atîta existență, dar și atîta dramă. De aceea se spune că abia prin noi lumea prinde chip. Fiecare din noi participăm la actul unic și irepetabil al creării lumii. Acea ieșire în lume a noastră este și o lume care prinde ființă din noi. În acest fel omul va descoperi că diversitatea ființării e *Unitatea* și că numai aceasta se fărîmițează. Omul participă astfel la un act etic, dar și la unul ontologic. Această alienare a omului, îndepărtarea sa de sine și neputința de a se cuprinde pe sine și natura, capătă o semnificație tragică. De aceea tragicul este una din dimensiunile importante ale umanului, care se extinde, prin om, asupra întregii existențe. Meditația însăși în marginea Ființei capătă dimensiuni tragice, căci ce poate provoca mai mare suferință decît această veșnică inadecvare a omului la natura adîncă a propriului sine, care poate fi sine al Ființei. Interioritatea sa, care este interioritatea naturală, se furișează și nu se pune pe sine în manifestări exterioare decît parțial și atunci inadecvat, instituind tragicul sub acest cer încărcat de stele. Inadecvarea la sine este accentuată de dispariția sa prin moarte — suprema sa tragedie.

Dar trebuie să remarcăm că atitudinea tragică a omului față de sine și față de existent în genere este premisa unei atitudini morale înălțătoare în sublimul Ființei.

Omul este așadar o ființă morală și orice abatere de la morală este abatere de la natura umană. Situarea omului în planul moralității absolute, spunea Marx, „este adevărata rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivitate și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie".

Situați în planul moralității nu putem trece cu vederea faptul că politicului îi revine sarcina de a face ca înțelepciunea să devină bun al întregii colectivități. Politicul are două alternative : 1. să distrugă lumea ; sau 2. să repună înțelepciunea în drepturile sale ca pe ceva care are menirea de a-l reda pe om sieși. Împăcarea omului cu sine va instaura pacea, sau pacea este aceea care duce la împăcarea omului cu sine? Indiferent cum, pacea este termenul în care omul se poate realiza plenar.

Civilizația noastră nu amenință numai omul, ci natura în genere. Este amenințat Pămîntul ca temei, ca principiu al oricărei existențe. În limba germană, prin cuvîntul *Grund* este exprimat pămîntul, dar și temeiul. Din perspectiva omului, Pămîntul este și suport al Ființei, este temelia care face posibilă existența în ceea ce are ea mai esențial, omul. Dispariția Pămîntului, neantizarea sa echivalează, pentru om, cu neantizarea existenței în genere, pentru că îi dispare temeiul. Pentru noi nu există Ființă fără de Pămînt ; Pămîntul este element primordial și de aceea baza oricărei explorări în inima adîncă a Ființei. Toate acestea ne îndeamnă să afirmăm că filosofia trebuie să reînceapă bătălia pentru repunerea eticului în drepturile sale. Numai astfel pacea va coborî în oameni și pe pămînt, iar Ființa se va regăsi în noi și prin noi.

JUDECĂȚILE DE EXISTENȚĂ ÎN ORIZONTUL VALORILOR

DE

TRAIAN PODGOREANU

Distincția celebră între judecățile de existență sau de realitate și judecățile de valoare atrage după sine două întrebări corelate : prima, dacă judecățile de existență implică vreun element axiologic, cea de-a doua, care este relevanța cognitivă a judecăților de valoare. Vom încerca să răspundem la prima întrebare, întrucît studiul judecăților de existență este „fundamental pentru toate celelalte propoziții" [1]. Pornim de la premisa că descoperirea implicațiilor axiologice ale judecăților de existență poate fi realizată nu prin cercetarea fiecărei propoziții în parte, ci a unor ansambluri coerente de propoziții, a teoriilor științifice, a științei însăși.

Judecățile de existență, analizînd realitatea, enunță ceea ce este, ce sînt lucrurile (Durkheim); ele exprimă o cunoștință pe care noi o obiectivăm, considerînd-o în afară de orice act de valorificare (Petre Andrei). Judecățile de realitate dezvăluie și transmit o informație obiectivă, fiind strict independente de persoană. Toate judecățile științifice, toate judecățile de adevăr au un asemenea statut. Știința — arată Albert Einstein [2] — vrea să descopere relații considerate a exista independent de individul care le caută, inclusiv atunci cînd obiectul cercetării este omul însuși. Toate enunțurile științifice ca și legile științei au ca trăsătură comună aceea de a fi „adevărate sau false". Afirmația aceasta este valabilă și pentru enunțurile științifice al căror obiect pot fi concepte create de om — cazul matematicii — cărora nu se consideră neapărat că le corespund obiecte în lumea exterioară. O altă trăsătură specifică a modului de gîndire științific constă în aceea că el nu folosește în edificarea sistemelor sale coerente concepte care exprimă emoții. „Pentru omul de știință — dezvoltă Einstein ideea — există numai «ființă», nu și dorință, evaluare, bine, rău; pentru el nu există scop. /.../ Omul de știință care caută adevărul este supus unui soi de restricție puritană; el se ferește de tot ce este voluntarist sau emoțional".

Din cele spuse mai sus rezultă că enunțurile cognitive sînt străine de orice intruziune valorică. În sens foarte strict, am putea accepta un asemenea statut pentru judecățile de existență, pentru știință. Totuși, ajutați de medieri și iscodind știința din alte perspective, mai largi, vom descifra implicația cîtorva aspecte axiologice și în judecățile de existență, în știință, în chiar structura constitutivă a științei.

Întrebarea formulată cu privire la judecățile de existență ar putea fi detaliată astfel : oare teoriilor științifice, ca sisteme de propoziții logic organizate, trebuie să le aplicăm doar criteriile raționalității, alternativa adevăr-fals, pentru a le depista valoarea, sau există aspecte axiologice în însăși geneza acestor teorii, în procesul lor de structurare, în ele însele, în estimarea lor finală? Nu cumva în cursul istoriei (diacronic) cît și într-un moment dat (sincronic), ele suportă și aprecieri extralogice, aplicarea unor criterii ce transcend schema adevăr-fals?

---

[1] Gh. Enescu, *Fundamentele logice ale gîndirii*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980, p. 188.

[2] Vezi A. Einstein, *The Laws of Science and the Laws of Ethics*, în *Out of My Later Years*, New York, Philosophical Library, 1950, p. 114—115.

Un aspect axiologic dintre cele mai importante implicat în știință îl constituie alegerea, atribuirea de sens în raport cu umanul, așadar — evaluarea. „Judecata de existență : «lucrul acesta există» — argumentează D. D. Roșca — presupune ca prealabilă judecata de valoare : «lucrul acesta mă interesează»". Astfel orice funcție de cunoaștere vine și dintr-o evaluare. În acest sens, „faptul" este și rezultatul preferinței, al valorii. Deși eliminată din programul de cercetare, ideea de valoare stă, așadar, ascunsă în cel mai neînsemnat raționament al omului de știință și la însuși fundamentul științei [3].

Propozițiile cognitive sînt valorizate în mod diferențiat în funcție de cantitatea și calitatea informației conținute. Astfel se face distincție între judecățile ce reprezintă simple constatări și judecățile de existență cu o mare încărcătură informațională cum ar fi principiile și legile științei, capabile să „rezume" o mulțime potențial infinită de aserțiuni informative într-o singură formulă („$E = mc^2$", „Entropia universului se deplasează întotdeauna spre un maximum" [4] etc.). Savantul nu poate ocoli problema valorii științifice, pe care o vom defini în versiune popperiană : „preferabilă — scrie Popper — e acea teorie care cuprinde o mai mare cantitate de informație empirică sau este mai bogată în *conținut*, care este mai tare din punct de vedere logic, care are o capacitate explicativă și predictivă mai mare și care poate fi astfel *testată mai sever* prin compararea faptelor prezise cu observațiile. Pe scurt, noi preferăm o teorie interesantă, îndrăzneață și extrem de informativă unei teorii banale" [5].

Alegerea, ca fenomen axiologic, se manifestă în legătură cu ipotezele : cercetătorul, ca om de știință, ajunge în situația de a accepta sau a respinge ipoteze, de a face selecția necesară între diferitele ipoteze concurente. Examinînd acest fenomen, Richard Rudner își rezumă astfel remarcile : „Orice analiză adecvată sau (dacă pot folosi termenul) reconstrucție rațională a metodei științei trebuie să cuprindă enunțul că omul de știință *qua* om de știință acceptă sau respinge ipoteze ; și mai departe că analiza acestui enunț va dezvălui faptul că enunțul presupune că omul de știință *qua* om de știință face judecăți de valoare" [6]. De aici putem deduce că judecățile de valoare joacă un rol necesar în trecerea de la o paradigmă la alta, în însuși progresul științei.

Perspectiva axiologică este imanentă atît în știința categorico-deductivă cît și în cea ipotetico-deductivă. În cadrul modelului categorico-deductiv, aristotelic, științele demonstrative au o ordine interioară absolută ce stabilește o distincție de natură între principii și consecințe, primele fiind cauze ale concluziilor, iar adevărurile se propagă numai „de sus în jos", nu și „reductiv". O asemenea ordine interioară posedă geometria euclidiană. Și știința ipotetico-deductivă distinge ipotezele (ca puncte de plecare) de consecințe, deși mișcarea are loc aici în ambele sensuri în

---

[3] Vezi D. D. Roșca, *Existența tragică*, București, Edit. științifică, 1968, p. 167—168.

[4] Apud N. Georgescu-Roegen, *Legea entropiei și procesul economic*, București, Edit. politică, 1979, p. 234.

[5] K. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice*, în *Logica științei*, București, Edit. politică, 1970, p. 103—104.

[6] R. Rudner, *The Scientist Qua Scientist Makes Value Judgements*, în *Readings in the Philosophy of Science*, ed. B. A. Brody, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970, p. 543.

cadrul procesului de verificare, de confruntare cu realul. Implicarea axiologicului în cadrul științei ipotetico-deductive transpare din însuși faptul că „obiectivul suprem al oricărei teorii — relevă Einstein — este să facă elementele de bază ireductibile atît de simple și de puține pe cît este posibil, fără a renunța la reprezentarea adecvată a unui singur element al experienței"; aceste elemente — conceptele și legile de bază —, care nu mai sînt în continuare reductibile logic, „constituie partea indispensabilă și care nu este rațional deductibilă (din experiență — n.n., *Tr.P.*) a teoriei" [7]. Aspectul axiologic mai este dezvăluit de caracterul imaginativ al principiilor „evidențiat suficient de faptul că este posibil să se producă două baze esențial diferite (fizica newtoniană și fizica relativistă — n.n., *Tr.P.*), fiecare dintre ele, în consecințele ei, ducînd la un înalt grad al acordului cu experiența" [8]. Cu alte cuvinte, principiile sînt alese, iar alegerea presupune evaluarea. Ideea selectării în funcție de un criteriu este încă mai pregnant exprimată de Einstein astfel: „Experiența, bineînțeles, ne poate ghida în alegerea conceptelor matematice utile; experiența, desigur, rămîne singurul criteriu al utilității construcțiilor matematice pentru fizică, dar principiul cu adevărat creator rezidă în matematică" [9]. De reținut poziția complementară a lui Einstein: pe de o parte, relevarea principiului creator ca rezidînd în matematică, pe de alta, designarea experienței drept unicul criteriu al utilității construcțiilor matematice pentru fizică. Desigur, valabilitatea acestui criteriu depășește hotarele fizicii. Problema pusă și rezolvată principial este aceea a valorii construcțiilor matematice, a estimării și trierii lor în funcție de un criteriu extramatematic. Aici atitudinea axiologică nu mai este doar implicată, ci ni se dezvăluie clar termenii ei: obiectul aprecierii (de natură logică) și criteriul de selecție (de natură extralogică). Dacă vom alătura poziția lui Einstein cu cea a lui Popper vom putea desprinde și ideea ierarhizării teoriilor după criterii mai numeroase între care, în ultimă instanță, cel mai important rămîne tot experiența. (În definiția popperiană sînt subliniate cuvintele: „testată mai sever", cu referire la teorie).

Înseși cele două concepții globale asupra cunoașterii, care străbat întreaga istorie a filosofiei, — empirismul și raționalismul — explică cunoașterea recurgînd la evaluări și ierarhizări.

Elementul axiologic devine subiacent în orice teorie științifică (și filosofică) prin însuși procesul de structurare, orice teorie fiind în cele din urmă o structură logică, o rețea ierarhică de concepte, principii și legi, sau, într-o expresie kantiană, o „unitate sistematică". Or, sistemul și structura presupun prin definiție ierarhizare, evaluare, selecție.

Am mai observa că teoria relativității transcende condițiile stipulate de Popper, cerînd — pentru a-i marca marea valoare — un criteriu superior care să depășească știința cuprinzînd și filosofia. Acest criteriu îl reprezintă importanța consecințelor și schimbărilor pe care ea le-a determinat în gîndirea oamenilor — „criteriul efectului" —, răspunsul cu care

[7] A. Einstein, *Asupra metodei fizicii teoretice*, în *Epistemologie. Orientări contemporane*, București, Edit. politică, 1974, p. 368.

[8] A. Einstein, *loc. cit.*, p. 369.

[9] *Loc. cit.*, p. 370.

a întîmpinat aspirațiile umane spre o nouă viziune asupra lumii. Păşind pe un teren ce aparține nu numai științei, ci și filosofiei, conducînd la un nou mod de gîndire în știință și la o nouă viziune asupra universului, teoria relativității se înscrie în rîndul giganților cunoașterii științifice și al concepțiilor coerente asupra lumii. „Nici una dintre teoriile care au înnoit știința de-a lungul istoriei postnewtoniene — scrie Octav Onicescu —, nici una n-a stîrnit un interes mai universal, mai viu în conștiința oamenilor de cultură decît teoria relativității formulată de Albert Einstein"[10]. Teoria relativității este o nouă paradigmă — în sensul lui Thomas Kuhn [11] — care a schimbat lumea însăși; ea a marcat o revoluție în știință, răscolind totodată prin ideile ei felul oamenilor de a vedea lumea.

Fără a intra în detalii, reamintim că un fenomen similar a produs revoluția copernicană. După ce *Almagesta* ptolemaică domnise senin aproape patrusprezece secole, „inversiunea " astronomică a lui Copernic a provocat valorificări din unghiuri felurite care depășeau cu mult schema simplă „adevăr-fals"; modul de gîndire copernican a răsturnat atît de radical vechile structuri de gîndire încît nostalgia geocentrică mai înhamă și azi poeții, atunci cînd sînt aliați ai bunului simț: „Firile contemplative iubesc rațiunea. / Rațiunea a mutat pămîntul / din mijlocul existenței / și l-a făcut să se rotească / în jurul soarelui. // ... // Dau sfat: / cei care au pus pămîntul / să fie slugă soarelui / să-i caute justificare" (Nichita Stănescu, *Laus Ptolemaei*). Poetul nu cere o justificare rațională. Atitudinea lui este semnificativă pentru reacțiile oamenilor atunci cînd o teorie științifică le bulversează „prejudecățile constituționale" (Blaga), ființa lumii și ființa lor, cele pe care și le știau.

În direcția schițată mai sus, argumente dintre cele mai interesante și consistente ni le furnizează istoria științei.

Între revoluțiile științifice, revoluția darwinistă [12] reprezintă o mișcare complexă începută cu circa 250 de ani în urmă avînd ca punct culminant apariția *Originii speciilor* în 1859. Mutația produsă de evoluționism a fost acceptată gradual, deoarece criteriile de apreciere au fost atît științifice cît și „metaștiințifice". „Intervalul mare de timp în care s-a desfășurat ea — arată Ernst Mayr — se datorează faptului că aici avem de-a face nu doar cu simpla acceptare a unei noi teorii, ca în cazul altor revoluții științifice, ci cu acceptarea unui nou univers conceptual, constînd din numeroase concepte și opinii distincte. Și aici nu sînt implicate doar teorii științifice, ci și o întreagă mulțime de crezuri metașiințifice". Ernstit Mayr demonstrează această idee specificînd natura ramificată a revoluției darviniste, care cuprinde cel puțin șase elemente majore. Dintre acestea, primele trei se referă la schimbările științifice: 1°. *Vîrsta Pămîntului.* Revoluția a început cînd a devenit evident că Pămîntul este mult mai vechi de 6000 de ani. 2°. *Respingerea atît a catastrofismului (progresivismului) cît și a lumii staționare.* Ideea apare la Lamarck, iar Darwin o duce la victoria finală. 3°. *Respingerea conceptului unei evoluții automate spre*

---

[10] O. Onicescu, *Pe drumurile vieții*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 467.

[11] T. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 156.

[12] Vezi E. Mayr, *Natura revoluției darwiniste*, în I. Pârvu, *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală* (antologie), București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 192—214.

viitor. Pentru Darwin nu există un mecanism intrinsec care să genereze un progres inevitabil, vreun fel de apropiere de perfecțiune, de realizare a planului Creatorului.

Aceste elemente au un caracter științific, dar celelalte trei, prin consecințele „metaștiințifice", îl determină pe Ernst Mayr să afirme că „Motivul principal pentru care evoluționismul, în special în forma sa darwinistă, a înregistrat un progres atît de lent este acela că el a reprezentat înlocuirea unui întreg *Weltanschauung* cu altul complet diferit. Aceasta implică religia, filosofia și umanismul". Este însă lesne de observat că și primele trei elemente angrenează schimbări în ideile și atitudinile religioase sau filosofice sau umaniste. Iată acum elementele principale care au surpat vechea viziune asupra lumii: 4°. *Respingerea creaționismului*. Modelul explicativ darwinist a înlocuit teleologia planificată cu procesul întîmplător al selecției naturale, ceea ce implica un nou concept al lui Dumnezeu și o nouă bază a religiei. 5°. *Înlocuirea esențialismului și nominalismului printr-o gîndire în termenii populației* a fost ideea cea mai revoluționară a lui Darwin, atît de nouă încît ea n-a eliminat nici astăzi complet esențialismul. 6°. *Abolirea antropocentrismului*. Includerea omului în curentul evoluției a fost o idee deosebit de dezagreabilă în trecut, iar pentru unii oameni ea a rămas așa și astăzi.

Deși pornită ca o revoluție „locală", teoria darwinistă a implicat așadar nu numai aprecieri pe baza criteriilor raționalității, ci și evaluări „extraraționale", întrucît ea nu s-a redus la simpla înlocuire a unei teorii științifice prin alta, ci a respins credințe fundamentale larg răspîndite, ceea ce înseamnă că „ea a avut o infinit mai mare relevență dincolo de domeniul științific decît oricare dintre revoluțiile din fizică". Eliminînd antropocentrismul — iar aplicată consecvent — afectînd orice concept metafizic sau etic, ea este „poate cea mai fundamentală dintre toate revoluțiile intelectuale din istorie". Chiar dacă Ernst Mayr ar exagera importanța revoluției darwiniste, a devenit evident că ea a reprezentat nu numai o teorie științifică, ci și o viziune asupra lumii și că a fost primită și apreciată ca atare. E locul aici să semnalăm coincidența dintre aprecierile lui Ernst Mayr asupra revoluției darviniste și aprecierile lui Goethe asupra „inversiunii" copernicane: „Dintre toate descoperirile și convingerile — scrie Goethe în *Teoria culorilor* — nimic nu a putut produce o mai mare acțiune asupra spiritului uman decît teoria lui Copernic. De-abia fusese recunoscut Pămîntul ca rotund și închis în el însuși, cînd a și trebuit să renunțe și la imensul privilegiu de a fi centrul universului. Poate niciodată nu s-a produs o mai mare provocare la adresa umanității; căci ce nu se prefăcea prin această recunoaștere în praf și pulbere, paradisul de dincolo, lumea nevinovăției, a poeziei și a evlaviei, mărturia simțurilor, convingerea unei credințe poetic-religioase; nu e de mirare că omul n-a vrut să piardă toate acestea, că s-a opus cu toate puterile unei asemenea doctrine care provoca și îndreptățea pe aceia care o acceptau la o libertate de gîndire și o măreție a convingerii pînă acum necunoscute". Cu siguranță că Goethe, el însuși precursor al evoluționismului, ar fi acceptat revoluția darvinistă, dar conștient cît de multe trebuiau jertfite și în fața ei, și ar fi apreciat-o ca atare. Am putea învăța de la poeți, omul de știință ar putea învăța — ne sugerează Goethe — că dacă validitatea rezultatelor științelor moderne ale naturii nu poate fi pusă și nu

trebuie pusă la îndoială, aprecierea acestor rezultate nu poate fi făcută și nici nu trebuie făcută în lipsa perspectivei umanului, a subiectului axiologic.

Dacă știința este tratată ca o parte a culturii intelectuale a unei perioade istorice date, atunci divizarea istoriei sale în „internă" și „externă" apare ca total artificială și arbitrară. „Esența dezvoltării științei este atunci determinată nu numai de logica sa, ci și de elemente și factori care cad în afara sferei logicii. /.../ Metafizica, miturile și superstițiile sînt într-o anumită manieră o parte la fel de imanentă a științei ca și faptele pe care încercăm să le includem în reconstrucția rațională" [13]. Tendința de a se trece în cercetarea istoriei științei de la abordări complementare la atitudini sintetizatoare este un efect al necesității, ajunsă conștientă, de a depăși sfera logicii prin lărgirea considerabilă a tematicii, problematicii și instrumentelor analizei și a implica astfel istoria, psihologia, filosofia, religia, mai ales cînd obiectul cercetării — cazul revoluției darviniste — nu se conformează modelului simplu al revoluției științifice descris de Thomas Kuhn. În cercetările actuale se poate observa în special tendința depășirii opoziției dintre abordarea „internalistă" (sau „intelectualistă") și abordarea „externalistă" [14]. Chiar și un istoric raționalist ca Alexandre Koyré, care a reprezentat exemplar orientarea internalistă concepută ca cercetare exclusivă a „substanței științei ca mod de cunoaștere", în remarcabilul studiu despre Galilei și Platon [15], nu poate renunța la emiterea unor judecăți de valoare ce transcend cadrul strict logicist. Dacă știința modernă, prin matematizarea naturii și implicit a științei, a determinat distrucția Cosmosului grec, adică distrucția ideii unei lumi de structură finită, ierarhic ordonată, calitativ și ontologic diferențiată, și înlocuirea ei prin ideea unui univers deschis, indefinit și chiar infinit, unitar și guvernat de aceleași legi universale, înseamnă că ea a desființat distincția și opoziția dintre cele două lumi, a Cerului și a Pămîntului. De aici însă decurge că revoluția spirituală din secolul al XVI-lea a produs o schimbare în însăși viziunea oamenilor asupra lumii, că ea a implicat o „mutație" intelectuală radicală; de aceea, Al. Koyré o și consideră drept una dintre cele mai profunde revoluții în gîndirea umană, poate cea mai profundă după inventarea Cosmosului de către elini. Ceea ce înseamnă că evaluarea ei — pentru a fi completă și exactă — nu poate să nu treacă dincolo de sfera logicii spre totalitatea formelor de spiritualitate și de existență.

Întrucît revoluțiile științifice îi obligă pe oameni să-și reînnoiască structurile de gîndire și de percepere a lumii, ele angajează în aprecierea lor nu numai inteligența, ci și alte facultăți, întregul subiect uman. Estimarea lor este nevoită să rețină și ecourile din personalitatea umană, și astfel alternativa „adevărat-fals" se dovedește prea săracă, prea strîmtă pentru a le putea cuprinde. Asemenea revoluții sînt supuse tot la proba experienței, dar a uneia mai vaste, care trece dincolo de experimentul științific și sfera logicii spre condiția și rostul omului în lume.

---

[13] St. Amsterdamski, *Contextul justificării și contextul descoperirii*, în I. Pârvu, *lucr. cit.*, p. 346.

[14] Vezi I. Pârvu, *Revoluția istoriografică contemporană în studiul științei — aspecte teoretice și epistemologice*, studiu introductiv la *lucr. cit.*

[15] Vezi Al. Koyré, *Galilei și Platon*, în I. Pârvu, *lucr. cit.*

Istoria marilor revoluții științifice pare a ne permite să desprindem regula : cu cît este mai profundă o revoluție științifică cu atît atrage criterii mai diverse în acceptarea ei ; inversînd, avem raportul : măreția unei revoluții științifice este direct proporțională cu mulțimea spațiilor spirituale afectate și cu intensitatea restructurării lor ; ceea ce, în altă expresie, înseamnă că o revoluție (o teorie) științifică este cu atît mai mare cu cît implică aspecte axiologice mai profunde, care nu se subsumează criteriului dual „adevăr-fals", ci vizează înlocuirea unui *Weltanschauung* statornicit— cu altul nou. E o întrebare deschisă dacă regula avansată mai sus rămîne valabilă și în viitor, dat fiind caracterul istoric al criteriilor.

Momentele revoluționare luminează mai direct implicațiile axiologice ale teoriilor științifice ; probabil însă că și în perioadele de dezvoltare normală a cunoașterii, cel puțin unele dintre acestea sînt apărate, spontan sau explicit, de către conștiința sistematizată și de către simțul comun prin intermediul normelor și tradițiilor, uneori destul de rigide, sau al credințelor, adeseori pietrificate și intolerante etc.

Adoptînd criteriul implicațiilor axiologice, revoluțiile științifice se pot clasifica în cîteva tipuri :

(1) Revoluții „totale" care, deși pornite dintr-o ramură a științei sau la granița mai multor discipline, determină schimbări științifice, dar și răsturnări extraștiințifice — filosofice, religioase, psihologice etc. —, modificarea unui întreg *Weltanschauung*, înseși schimbările științifice acționînd în acest sens. Asemenea revoluții au fost : revoluția științifică din secolul 16 (Galilei), darwinismul, teoria economică a lui Marx, teoria cuantică în fizică. Acest tip de revoluții corespunde parțial cu revoluțiile „globale" din clasificarea propusă de V. A. Ambarțumian și V. V. Kaziutinski [16]. Cei doi savanți consideră că „revoluția actuală locală în astronomie pare a se transforma inevitabil într-o revoluție globală".

(2) Revoluții „mixte" („medii"), care, păsind „pe un teren ce aparține tot așa de mult filosofiei ca și științei", răstoarnă perspective și idei ce țin de însăși ființa simțului comun. Blaga amintește aici „inversiunea" copernicană și teoria relativității [17].

(3) Revoluții „locale", în sensul de noi paradigme, care afectează un domeniu dat al științei și al filosofiei, ignorate însă, cel puțin la început, de simțul comun. Printre acestea pot figura : geometriile neeuclidiene (problema spațiului), teoria electrodinamică (problema formelor realității fizice) ș.a.

În principiu nu credem că se pot produce revoluții științifice, fie ele mari ori mici, care să nu vizeze prejudecăți ale simțului comun și care să fie complet lipsite de relevanță extraștiințifică.

---

[16] V. A. Ambarțumian, V. V. Kaziutinski, *Revoluțiile științifice și progresul în cercetarea universului*, în I. Pârvu, *lucr. cit.*, p. 382—385.

[17] L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Timișoara, Edit. Facla, 1974, p. 40—52

Un ansamblu de propoziții cognitive, o descoperire științifică pot fi „testate" și aplicîndu-le etalonul estetic. Această problemă presupune însă o examinare aparte și va face obiectul unui alt studiu.

VALOAREA CA PROBLEMĂ TEORETICĂ

DE

ION FRĂȚILĂ

Abordarea valorii implică, după părerea noastră, următoarele probleme: 1. natura (esența, definirea) valorii; 2. izvorul valorii; 3. mărimea (măsurarea) valorii; 4. structura (forma; tipologia) valorii; 5. forța (sensul, activismul; funcționalitatea) valorii.

1. ASPECTE PRIVIND PUNEREA PROBLEMEI NATURII VALORII

Descifrarea naturii valorii este, după cum se știe, una din cele mai grele probleme cu care a fost confruntată vreodată gîndirea umană. Încercările de rezolvare a acestei probleme, fie mai vechi, fie mai noi, fie din afara, fie din lăuntrul cadrului axiologic, deși au dus la acumularea unor cunoștințe specifice, ele nu au putut oferi, după cum se știe, un model explicativ satisfăcător. În ciuda eforturilor deja depuse, întrebarea firească „Ce este valoarea?" a rămas, așadar, fără răspuns.

Este adevărat că a spune „natura valorii" nu este tot una cu a spune „Ce este valoarea?". În primul caz este vorba de o formulare *de primă instanță*, iar în cel de-al doilea caz de una *de ultimă instanță*. În primul caz problema valorii este pusă într-un *context strict teoretic, filosofico-științific*, pe cînd în cel de-al doilea caz într-un context operațional, științifico-practic. Formularea ca atare a unei probleme joacă, după cum se știe, un rol deosebit de important în decursul rezolvării ei. Dar, după părerea noastră, o problemă se conturează (se explicitează) pe deplin abia odată cu rezolvarea ei, și anume prin acea reformulare ce urmează găsirii răspunsului. „O problemă bine formulată este pe jumătate rezolvată" sună un dicton binecunoscut. Numai că aici formularea despre care e vorba se presupune a fi deja existentă. Ca în cazul, de exemplu, al problemelor date școlarilor spre rezolvare (așa-zisele probleme tip). Ceea ce nu este cazul, desigur, cu problema valorii. Despre ea nu se poate spune pur și simplu că este doar în curs de rezolvare. Ea este încă în curs de instituire. Problema însăși este alta în funcție de etapa ei de evoluție (de instituire-rezolvare-formulare). Este succesiv diferită pentru că numai așa își poate căpăta propria identitate. Așa că ceea ce am numi aici *principiul admiterii post-răspuns al formulării unei probleme* este valabil nu numai în raport cu etapa finală de rezolvare, ci și în raport cu fiecare etapă în parte.

Natura valorii se dezvăluie treptat. Aceasta, evident, implică o continuă depășire de concepte. Dispunem pe de o parte de conceptul

generic de natură a valorii, iar pe de altă parte de o succesiune de concepte particulare. Astfel, *inițial* natura valorii se dezvăluie prin intermediul conceptului de geneză a valorii. Apoi, după înregistrarea unui anumit succes în rezolvarea de primă instanță se poate trece la o altă etapă, și anume la o abordare în care conceptul de natură a valorii este înlocuit cu cel de *esență* a valorii. Căci, evident, nu s-ar putea trata în mod distinct esența valorii înainte de a se fi acumulat un volum de-acum suficient de mare de cunoștințe despre izvorul valorii, despre mărimea valorii, despre structura valorii și despre „personalitatea" (forța, activismul, sensul; funcționalitatea) valorii în lumea din care face parte (în care este inclusă și cu care interacționează). Apoi, din nou, se poate trece la o depășire de concepte, și anume la cea prin care termenul de natură a valorii face loc termenului de *definire* a valorii. Căci, similar cazului precedent, spre a putea încerca ceea ce s-ar numi cu adevărat definirea valorii sînt necesare mult mai multe cunoștințe legate de izvorul valorii, de mărimea valorii etc. Numai astfel se ajunge la o altă posibilitate de înțelegere a naturii valorii, și anume la aceea în conformitate cu conceptul de *substanță* a valorii. Căci, a putea vorbi de substanța valorii sînt necesare cunoștințe prealabile privitoare la izvorul și la mărimea valorii. În sfîrșit, abia după toate acestea este posibil ca în loc de a se mai vorbi de natura valorii să se poată recurge la forma cea mai simplă și mai firească de formulare în abordarea acestei probleme, la întrebarea „Ce este valoarea?".

2. COMPLEXITATEA VALORII

Cînd spunem complexitate a valorii avem în vedere în primul rînd *caracterul dinamic* al valorii, iar în al doilea rînd *caracterul existențial* specific al ei, respectiv faptul că existența ei obiectivă este întrutotul aparte în cadrul existenței obiectuale, mai exact spus, în raport cu ceea ce în mod normal ne apare drept existență sub *forma lucrurilor*.

2.1. *Caracterul dinamic al valorii. În plan concret-istoric*, caracterul dinamic al valorii se dezvăluie pe cel puțin trei direcții distincte: 1. ca entitate ontică (domeniu existențial) ce evoluează de la forme mai simple la forma actuală dezvoltată (geneză social-istorică), entitate care interacționează din ce în ce mai mult atît în interior, ca acțiune între valori, cît și în exterior, ca acțiune cu celelalte domenii de existență (formă dezvoltată de manifestare); 2. ca ceva reflectat de către conștiință, altfel spus ca ceva cunoscut; ceea ce apare mai întîi sub forma ideii de valoare (ideea așa cum rezultă ea în procesul de cunoaștere încă insuficient conștientizat: evaluare spontană, neconștientizată), iar apoi sub forma ideii *despre* valoare (ideea așa cum rezultă ea în procesul de-acum conștientizat al cunoașterii: evaluare conștientizată, inclusiv teoretică); 3. ca entitate în calitate de forță distinctă (domeniu de entități), forță ce ea însăși interacționează cu oamenii, cu societatea: inițial spontan, și anume mai *puternic* în sensul dinspre valori către oameni, către societate și mai *slab* în sens invers, dinspre oameni, societate către valori, apoi, într-un mod din ce în ce mai puternic tocmai în sensul invers, respectiv

dinspre oameni, societate către valori, și aceasta pînă la stadiul posibilităților de manipulare (reglementare deliberată, conștientizată) a valorilor de către oameni, societate.

În plan concret-prezent, dinamica valorii se dezvăluie de asemenea pe cel puțin trei direcții distincte, direcții similare celor din plan social-istoric : 1. ca entitate ontică luată pe de o parte în raport cu procesul prin care se instituie (geneză propriu-zisă) și pe de altă parte ca entitate ce-și manifestă prezența (ca interacțiune cu alte valori ori cu entități de altă natură). Nu numai în momentul final, în acela după care ea este deja apărută (interacțiune), ci și în unul sau altul din momentele anterioare, în acelea a căror succesiune reprezintă însăși instituirea ei (infrainteracțiune); 2. ca ceva a cărei existență (geneză și ființare) implică existența rolului activ al conștiinței, dar aceasta numai între anumite limite, *dincolo de care* nici măcar nu se poate pune problema rolului conștiinței și *între care* rolul conștiinței este de dublă natură : pe de o parte aceea corespunzător căreia conștiința se manifestă din interiorul procesului de instituire și ființare al valorii, ca factor structural al mecanismului ce stă la baza acestui proces, pe de altă parte aceea corespunzător căreia conștiința se manifestă din exteriorul procesului ca atare al instituirii și ființării valorii, și anume ca factor contemplativ, ca factor prin care valoarea apare de data aceasta ca fiind doar reflectată, cunoscută (evident, în grade diferite, mai mult sau mai puțin conștientizat, inclusiv la nivel explicativ-teoretic); 3. ca entitate reală ce-și impune prezența în raport cu omul concret corespunzător dinamicii stărilor social-umane și individual-umane implicate în propria ei geneză și funcționalitate, altfel spus, ca domeniu al realității obiective care influențîndu-l pe om îi schimbă acestuia continuu stările, inclusiv cele de evaluare, și care influențată la rîndul ei de către om își schimbă ea însăși în limitele prezentului unele din formele prin care ea i se relevă omului.

2.2. *Caracterul existențial al valorii*. Că valoarea există, acest adevăr nu poate fi pus la îndoială. Dovadă în acest sens este *interacțiunea* pe care omul o resimte în activitatea practică : valoarea i se opune ca o *forță reală*. Problema aici este nu dacă acel ceva ce apare ca fiind desemnat prin termenul de valoare există, ci *modul* în care acel ceva există. Problema este deci aceea a *caracterului* existențial al valorii (mai exact spus aceea a *adevăratei* naturi a valorii).

În căutarea răspunsului la această problemă ne putem angaja pe trei direcții diferite, fiecare direcție ducîndu-ne la cîte un rezultat de cu totul altă natură. Deși în toate cazurile valoarea se relevă ca existînd *în realitate*, și în felul acesta ca avînd *caracter obiectiv*, credem că numai una din aceste direcții ne conduce către adevărata natură a valorii.

Una din direcții este aceea în conformitate cu care existența valorii se relevă *doar ca existență mental-spirituală, fără vreun corespondent în realitatea externă, material-obiectivă*. Este acea direcție de abordare din care interacțiunea dintre om și valoare apare ca fiind de aceeași natură cu interacțiunea dintre om și Dumnezeu. Este acea direcție în care procedura privind așa-zisa dovadă ontologică a lui Dumnezeu ar putea fi luată ca

model[1]. După cum pe drept cuvînt arată și G. Lukács[2], K. Marx admite existența și forța entităților mental-spirituale în categoria cărora intră cea de Dumnezeu, dar aceasta fără ca concomitent să le admită un *conținut* real (fără să le admită ca avînd un corespondent în realitatea propriu-zisă, material-obiectivă). Dacă Dumnezeu, deși forță reală, se prezintă doar ca existență mental-spirituală, fără vreun corespondent în realitatea material-obiectivă, valoarea, la rîndul ei tot forță reală, nu poate fi admisă, însă, ca avînd doar o existență de aceeași natură, ci dimpotrivă, una ce ține de realitatea propriu-zisă, de realitatea material-obiectivă.

O altă direcție de căutare a răspunsului la întrebarea ce ne preocupă aici este aceea în conformitate cu care existența valorii se relevă doar ca *existență-simbol*, doar ca produs al proceselor de cunoaștere, și anume al proceselor de evaluare, produs ce nu este decît o *entitate-simbol*, ceea ce înseamnă că natura valorii este aceea de simbol, iar nu de entitate *re-dată* de către simbol (trans-pusă prin intermediul simbolului, reflectată în formă de simbol)[3]. Este direcția din care existența subiectivă în loc să fie văzută pe de o parte în raport cu existența externă, material-obiectivă și pe de altă parte în raport doar cu propriile sale obiectivări, ea este văzută în așa fel încît apare numai (și numai) în raport cu propriile sale obiectivări (cu existența subiectivă obiectivată). Raportul subiect-obiect este supus unui tratament de distrugere: mai întîi el este redus la raportul dintre subiect și prodesele obiectivate

---

[1] „Dovezile privind existența lui Dumnezeu, scrie Karl Marx, nu sînt altceva decît *tautologii lipsite de conținut* — de exemplu, dovada ontologică nu înseamnă altceva decît: « ceea ce îmi reprezint eu realmente [realiter] este pentru mine o reprezentare reală » are efect asupra mea — și în acest sens se poate spune că atît zeii păgîni cît și Dumnezeul creștin au avut *cu toții* o existență reală. N-a stăpînit oare efectiv străvechiul Moloh? N-a fost oare Apolo de la Delphi o forță reală în viața grecilor? Aici nici critica lui Kant nu poate să facă nimic. Dacă cineva își închipuie că are o sută de taleri, dacă această idee nu este pentru el ceva arbitrar, subiectiv, dacă crede în ea, atunci cei o sută de taleri imaginari au pentru el aceeași valoare ca o sută de taleri reali. El va face, de pildă, datorii în contul acestei fantezii, el *va acționa așa cum a acționat întreaga omenire, făcînd datorii în contul zeilor ei*" (*Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur*, în vol. K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 100).

[2] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, vol. 1, București, Edit. politică, 1982, p. 294—295.

[3] Într-o lucrare recentă (Lucian Culda, *Omul, valorile și axiologia*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982), pornindu-se, așa cum arată autorul, de la „ceea ce Hegel a numit dualismul conștiinței", se face distincție între „realitatea obiectului" (concretețe de natură substanțială sau energetică a obiectului) și „idealitatea obiectului" („semnificație conținută în conștientizare", « imagine-pentru-sine a psihicului » care nu este de natură substanțială sau energetică ci . . . informațională"). Această distincție îl duce pe autor la considerarea valorii ca ținînd doar de ceea ce el a arătat că reprezintă idealitatea obiectului. Valorile sînt considerate astfel doar ca obiectivări ale idealității, ale semnificației „conținută în conștientizare", ale „imaginii-pentru-sine a psihicului". Întrucît aceste obiectivări „reprezintă, după autor, *entități informaționale (semantice)*", valoarea este considerată în ultimă instanță drept *entitate semantică obiectivată* sau, mai simplu spus, *entitate semantică* (p. 96—97). Așadar, valoarea ca entitate semantică, conform celor susținute de autor, nu ține de *realitatea obiectului*, ci de *idealitatea obiectului*. Mai precis, termenul de valoare are drept conținut idealitatea *obiectivată*, iar nu realitatea ca atare (idealitate pe care autorul o recunoaște, dealtfel, ca fiind „în relație" cu realitatea).

Este vorba aici, după cum se vede, de o altă fațetă a distincției dintre „obiectul real" și „obiectul cunoașterii", distincție pe care L. Althusser a pus-o incorect pe seama lui K. Marx (vezi: I. Frățilă, *Interacțiunea subiect-obiect în procesul cunoașterii*, în „Revista de psihologie", nr. 2, 1981).

ale subiectului, ceea ce înseamnă că prin obiect trebuie să se înțeleagă de-acum doar produsele obiectivate ale subiectului, iar apoi produsele obiectivate ale subiectului în loc să fie permanent avute în vedere prin raportare la obiect (atît în mod direct, și anume făcîndu-se abstracție de mijlocirea subiectului, cît și în mod indirect, și anume scoțîndu-se în evidență mijlocirea subiectului) ajung să fie astfel golite de conținutul lor obiectiv, fiind considerate drept existențe *obiectivate*, iar nu pur și simplu existențe *obiective* (cu alte cuvinte existențe cu un *conținut subiectiv obiectivat*, iar nu cum ar fi fost corect, entități cu un *conținut pur și simplu obiectiv*). În loc să se aibă în vedere că raportul în cauză este constituit din trei termeni (obiect-subiect-obiectivări) se consideră că raportul este constituit doar din doi termeni (subiect-obiectivări), termenul obiect (care asigură în raport conținutul obiectiv al unui produs obiectivat) este pur și simplu eliminat [4].

Cea de a treia direcție de căutare a răspunsului la întrebarea de mai sus este aceea din care se ajunge la *adevărata* natură a valorii, respectiv aceea în conformitate cu care valoarea reprezintă un domeniu distinct în cadrul existenței material-obiective, un domeniu a cărui poziție față de cunoaștere este similară cu cea a domeniului *lucrurilor* (obiectelor) și a domeniului *relațiilor* dintre lucruri (obiecte). Așa cum lucrurile și relațiile dintre lucruri sînt *re-date*, iar nu create prin cunoaștere, tot așa și valorile : prin cunoaștere omul ajunge să devină conștient de valoare ; actul de cunoaștere nu este actul de geneză a valorii. Dacă despre lucruri și relațiile dintre lucruri nu putem admite că sînt create prin cunoaștere (nu sînt produsul cunoașterii), ci reprezintă date ale realității obiective, date ce pot fi redate (cunoscute) și influențate, tot așa și despre valori : nu putem admite că ele sînt create prin procesul de cunoaștere (sau prin procesul de evaluare), ci reprezintă un dat al realității obiective, dat care și el poate fi re-dat (cunoscut) și influențat. Dificultatea ce survine aici este aceea că valoarea ca dat al realității obiective (ca dat de la care pleacă un proces de cunoaștere strict determinat) este un dat care nu există independent de subiect. Important este să arătăm mai întîi care sînt nivelele prin care subzistă subiectul și abia apoi să arătăm în ce constă lipsa de independență a

[4] Lucian Culda reduce problema genezei valorii la problema genezei mecanismelor de evaluare. Ca și cînd pentru a exista valoare trebuie să existe evaluare, iar nu pentru a exista evaluarea trebuie să existe valoarea. Ca și cînd valoarea este *produsul* evaluării, iar nu *obiectul* evaluării. „Valorile, ca entități semantice, conțin, scrie L. Culda, atît *termenii* cît și *semnificațiile* ce le corespund" (*Op. cit.*, p. 191). Însă „...valorile, ca entități semantice, mai scrie el, nu pot fi decît produse ale unor procese de evaluare; deci ele sînt generate de mecanismele de evaluare" (p. 197). „Unele investigații preliminare întreprinse, precizează autorul, sugerează că o valoare, odată conturată, influențează succesiunea apariției celorlalte valori și semnificațiile acestora. Din această perspectivă este corect să vorbim nu despre « geneza valorilor » ci despre « geneza *structurii* valorilor unui mecanism de evaluare », fie acesta psihic sau social" (p. 202). „Să recapitulăm: din perspectiva modelului codului verbal, ceea ce axiologii au considerat a fi « valori » reprezintă acea clasă a entităților semantice care printr-un proces de idealizare, desemnează rezultate ale proceselor de evaluare pozitivă, considerate în sine" (p. 190). Fiind generată de evaluare, existența valorilor, după cum arată autorul, apare ca fiind *proclamată* de către om. „Situația semnalată sugerează modul în care omul a ajuns să proclame *existența* valorilor...„ (p. 189). Sau: „...se știe că numai după proclamarea ca domeniu distinct al existenței valorilor a devenit posibilă reflexia filosofică asupra acestei problematici și constituirea axiologiei ca domeniu distinct de cercetare" (p. 198).

valorii de subiect. Omul ca subiect este pe de o parte conștiință (cunoaștere), dar pe de altă parte el reprezintă necesități, trebuințe, nevoi (realitate material-obiectivă). Valoarea este dependentă de subiect, dar într-un fel este dependența sa de necesitățile (nevoile) omului și într-un alt fel de conștiința lui. În plan ontic avem de-a face cu entități mai mult sau mai puțin complexe, mai mult sau mai puțin mediate, mai mult sau mai puțin *mascate*. Sarcina cunoașterii este de a înlătura vălul ce maschează natura (esența) a ceea ce există în realitatea obiectivă, iar aceasta tocmai prin surprinderea riguroasă a medierilor și a structurii dependente de aceste medieri. Deși se consideră că lumea modernă beneficiază de o achiziție ce ține de o *nouă eră* în comparație cu concepția lui Aristotel, și anume că Aristotel cunoștea doar lucrurile, iar nu și relațiile dintre acestea, trebuie recunoscut, după părerea noastră, că noua achiziție este doar una incipientă, una ce nu este nici pe departe dusă pînă la capăt. Așadar, doar într-un anumit fel este vorba de o nouă achiziție, în altul, însă, nu. Într-adevăr, lumea obiectivă a lui Aristotel este o lume a lucrurilor, o lume ce nu era considerată *alături* de o altă lume, respectiv de aceea a relațiilor (dintre lucruri), numai că orice lucru la Aristotel era interpretat prin prisma raportului subiect-atribut(e), iar unul din atributele unui lucru era și acela *de a fi în relație* cu un alt lucru[5]. Lumea modernă, spre deosebire de Aristotel, a reținut relația ca fiind ceva distinct în plan ontic, dar a făcut aceasta fără să explicitеze suficient măsura în care relația nu mai poate fi considerată doar ca un atribut al unui lucru. Cu alte cuvinte, pînă acum nu s-a explicitat încă suficient în ce măsură *relația* (dintre lucruri) reprezintă o entitate distinctă față de lucruri ca entități. Valoarea este entitate-relație, dar entitate care își are subiectul și atributele nu în unul sau altul din cei doi termeni din care este alcătuită relația, ci în ambii luați laolaltă (considerați deopotrivă în unitatea și în contradicția dintre ei).

I - După părerea noastră, valoarea este o entitate distinctă în plan ontic alături de lucru ca entitate întrucît ea dispune de un subiect și de atribute în mod distinct față de subiectul și atributele fiecărui termen în parte ai relației. A determina natura valorii înseamnă în acest context a aborda relația din care este constituită valoarea prin prisma raportului subiect-atribut(e). Iar această relație ce trebuie abordată nu este alta decît raportul subiect (om) — obiect (realitatea obiectivă). Dar nu toate aspectele raportului subiect-obiect, ci doar acelea care pot fi desemnate drept relație (raport) dintre nevoie (subiectul luat ca nevoie, fie materială, fie spirituală) și obiectul nevoii (fie lucruri materiale, fie produse spirituale, fie servicii materiale și spirituale, fie pur și simplu activități de exersare-afirmare). Abia acum putem privi conștiința în două feluri cu totul distincte în raport cu valoarea: mai întîi ca element constitutiv pe de o parte al unei nevoi, de exemplu în cazul nevoii de explorare (cunoaștere), pe de altă parte al raportului ca atare dintre nevoie și obiectul nevoii (dat fiind faptul că la om trebuințele individuale pri-

[5] Mircea Florian (*Logica lui Aristotel*, studiu introductiv la *Organon*, vol. I, București, Edit. științifică, 1957) scrie: „Uneori, Aristotel — ca și platonicul Xenocrates, prietenul său — are presimțirea că, alături de substanță, singura categorie fundamentală este «relativul» ...", (p. 49). Și: „Pe el (pe Aristotel — I.F.) îl interesează lucrurile relaționale, nu însăși relația care hotărăște și relativii" (nota 61, p. 147).

mare, biologice nu sînt oarbe, ci implică într-un anumit fel conștiința), ceea ce înseamnă admiterea aici a conștiinței ca factor constitutiv intern al raportului nevoie-obiect al nevoii, iar apoi ca ceva pe deplin detașat atît față de fiecare termen în parte (față de nevoie și față de obiectul nevoii), cît și față de raportul ca atare dintre nevoie și obiectul nevoii, ceea ce înseamnă admiterea conștiinței, de data aceasta, ca factor exterior raportului nevoie-obiect al nevoii.

După convingerea noastră, cea de a treia direcție ne oferă posibilitatea surprinderii *adevăratei* naturi a valorii : în fața cunoașterii reflexive (cunoașterii teoretice), valoarea într-adevăr apare ca entitate externă, ca realitate obiectuală, ca realitate material-obiectivă. Cu alte cuvinte, valoarea într-adevăr apare ca avînd aceeași calitate ca și cea pe care o are orice lucru. Așadar, *adevărata* natură a valorii se poate explicita într-o primă aproximare astfel : valorile sînt un domeniu al realității obiective, un domeniu distinct față de cel al lucrurilor ; valorile, ca și lucrurile, reprezintă realitate obiectuală, într-un cuvînt obiecte ; realitatea obiectivă este constituită pe de o parte din entități—lucruri și pe de altă parte din entități-relații ; valorile sînt, însă, doar un anumit tip de entitate-relație, și anume acel tip în care relația este o relație (raport) subiect-obiect, mai exact spus, o relație (raport) nevoie—obiect al nevoii.

CONCEPTUL PRAXIOLOGIC DE VALOARE

DE

VALENTIN MUREȘAN

În literatura noastră de specialitate, ca și în publicistica noastră, tema *naturii* valorii — și în general problematica ontologiei valorii — abia dacă se străvăd din negura uitării. Deși în cercetarea axiologică românească există antecedente cu totul remarcabile în această privință (să ne gîndim numai la P. Andrei, L. Blaga sau T. Vianu), în prezent lumea filosofilor pare a fi mai mult interesată de problemele „practice" ale normativității sociale, ale schimbării ethosului, ale „crizelor valorice" etc. Semnificativ este faptul că într-o discuție destul de recentă găzduită de „Revista de filosofie" (nr. 1/1981) pe tema : „Norme și valori în etosul socialist", problema naturii valorii (morale, în speță) nu a apărut ca temă de cercetare propusă, deși ni se pare că era presupusă de întreaga discuție.

Noi credem că înainte de a trece la complexele probleme legate de „viața socială a valorilor", de cercetarea pe teren a orientărilor de valoare etc., este bine să zăbovim un răstimp și asupra întrebării preliminare : dar ce sînt oare valorile ? Altfel, pericolul abordărilor arbitrare ne amenință.

Ce e drept, există o varietate deconcertantă de doctrine cu privire la natura valorii. Unii consideră că valorile sînt fapte empirice cognoscibile rațional, mijloace pentru atingerea unor scopuri (J. Dewey); alții spun că valorile sînt un anume fel de proprietăți funcționale (emergente) ale obiectelor însele (R. Frondizi); alții afirmă că valorile sînt stări mentale (Spinoza); P. Andrei apreciază că valoarea nu aparține obiectului însuși și nici subiectului, ci *este* relația dintre acești doi poli; A. Ayer susține că valorile nu sînt proprietăți, ci expresii ale sentimentelor și atitudinilor subiectului; M. Scheler propune o stranie teorie în care valoarea este o calitate independentă, non-empirică, irațională etc.

Evident că nu vom discuta aici critic, în toate detaliile, aceste varii perspective devenite deja clasice. Ceea ce vom spune totuși este că o lipsă generală a lor se vădește a fi slaba putere operațională și, în consecință, incapacitatea de a servi efectiv nevoile practicii sociale. În mod tradițional, axiologia s-a dezvoltat într-o manieră predominant speculativă.

Ceea ce vrem să propunem în studiul de față este un „model ideal" al valorii, elaborat în coordonatele teoretice ale materialismului dialectic, model care să fie util nu numai cercetărilor teoretice, ci și investigațiilor empirice, iar, în cele din urmă, activității politice. Putem numi acest model „praxiologic" mai întîi pentru că, în optica noastră, acțiunea este, în ultimă instanță, fundamentul ontic al valorii și apoi fiindcă urmărim să oferim aici un concept util înainte de toate teoriei generale a acțiunii.

Intuiția de la care am plecat a fost de a considera valorile ca obiecte normative (standarde) localizate în Lumea 3 a lui K. Popper. Unul din avantajele acestei ipoteze este că în cadrul ei alternativa tradițională (privind natura valorii) dintre „este" și „trebuie" se dovedește a nu mai fi necesarmente exclusivă.

1. O LUME 3 FĂRĂ ÎNȚELESURI

Dar primul nostru impuls de a considera valorile ca „obiecte" avînd natura „conținuturilor obiective de gîndire" ori a „înțelesurilor" intersubiective s-a lovit de pierderea încrederii în „autonomia absolută" a Lumii 3 popperiene, ai cărei piloni argumentativi se dovedesc a fi demontabili. În plus, critica radicală pe care Quine a făcut-o „entităților intensionale", „înțelesurilor" (în Word and Object) ni se pare greu de contracarat. Maniera în care Quine, Kripke și Putnam abordează problema înțelesului ni se pare acum mai plauzibilă decît aceea originată în Frege și presupusă, oarecum, de ontologia popperiană. Ea este, de asemenea, consistentă cu modul în care o teorie comunicațională a înțelesului clarifică acest concept, ca și pe acela de „informație". Nu e posibil să intrăm aici în detaliile acestei controverse filosofice, dar concluzia ei atrăgătoare este că nu există un tip special de realitate („înțelesuri" ca entități de sine stătătoare); tot ceea ce există într-un proces comunicațional sînt *semnele* (fizice) și *transformările în structura* sistemelor receptoare și emițătoare.

Din această nouă perspectivă Lumea 3 apare ca un domeniu al „carcaselor" *goale*, ca o lume a *semnelor* (lingvistice și nelingvistice). Noi nu o vom considera, așa cum face Popper, ca o submulțime a Lumii 1 (lumea obiectelor fizice, biologice, etc.), ci ca o Lume 3* specifică. Locuitorii Lumii 3* sînt *produse umane* (ceea ce nu e cazul pentru Lumea 1), sînt produse *practice* ale Lumii 2 (lumea mentalului), sau, mai exact, ale unei sui generis „colaborări" dintre Lumea 1 și Lumea 2. Este lumea „artificialului", lumea diferitelor limbaje (ca structuri fizice construite), opere de artă (ca produse materiale), obiecte tehnice, obiceiuri (în ipostaza unor ceremonialuri practice, ca acțiuni concrete) etc.

A nu se crede că Lumea 3* este o lume „moartă"; ea are propria sa viață („autonomie"). Așa cum observă H. A. Simon, sistemul obiectelor tehnice (e.g. unele generații succesive de computere) prezintă caracteristici noi, *neintenționate inițial* de creatorii lor. Aceste proprietăți *emerg*, probabil, din interacțiunea sistemică a obiectelor tehnice însele și nu din interacțiunea „gîndurilor obiective" conținute în aceste obiecte Dar Lumea 3* nu este *absolut autonomă*; ea este *relativă* la Lumea 2 (în sensul imperativului „posibilități de decodificare") și numai în cazul în care Lumea 2 ar dispare, Lumea 3* s-ar transforma în Lumea 1.

Înăuntrul acestei Lumi 3* vedem noi locul firesc al valorilor, ca și al teoriilor științifice sau operelor de artă. Desigur, valorile pot fi mai mult sau mai puțin explicite. Forma lor cea mai explicită o găsim în limbajul scris (în codurile morale ori juridice, în tratatele de estetică, în operele literare etc.). Într-o formă mai mult implicită le întîlnim în cultura populară, în cadrul diferitelor idealuri de viață pe care poveștile, legendele sau miturile ni le-au transmis (oral) prin vremuri. Ceremonialurile au și ele același scop: să conserve valori, chiar dacă într-o manieră obscură.

Desigur, o societate axiocentrică trebuie să tindă tocmai spre explicitarea valorilor ei. În acest caz ele apar ca *standarde sociale* localizate în Lumea 3* și avînd un rol *regulator* asupra sistemului acțiunilor umane.

2. STANDARDELE-VALOARE

Este posibil să se argumenteze că toate tipurile de valori (chiar și cele estetice) pot fi descrise în forma normativă a standardelor. Dar ce este un *standard*? Dicționarele ne spun că el este „o mulțime de norme care reglementează calitatea, caracteristicile, aspectul, etc., unui produs". Astfel, un standard conține *lista proprietăților* pe care trebuie să le posede o stare de lucruri (și în virtutea cărora ea e valorizată), precum și un număr de *norme* care reglementează acțiunile în vederea atingerii stării de lucruri valorizate.

Vom mai distinge acum între două tipuri de stări de lucruri posibile: (a) stări de lucruri *perpetuu posibile*, i.e. care nu devin niciodată *în întregime* reale (e.g. starea de „echilibru total" în cazul unui sistem viu, sau, de ce nu, „fericirea"); (b) stări de lucruri *efectiv posibile*, i.e. care pot deveni în întregime reale (e.g. să urc la etajul 10).

„Scopul" este, în general, o stare de lucruri efectiv posibilă (excluzînd scopurile utopice). „Valorile" însă aparțin perpetuului posibil. Această caracteristică sugerează atît cunoscuta proprietate a valorilor de a fi *idealuri* sociale, cît și pe aceea de a avea o natură *normativă*.

În sfîrșit, vom spune că VALORILE sînt :

(i) stări de lucruri *perpetuu posibile* (au natura idealului social).

(ii) ele sînt *standarde* (mai mult sau mai puțin explicite). Normele standardului-valoare ar putea avea această formă generală : „*Pentru a realiza starea* (*comportamentul*) W_x *care este evaluat* (*pozitiv/negativ*) *prin valoarea* V [în comunitatea socială Y la momentul t] trebuie să existe (trebuie executate) următoarele proprietăți (acțiuni) : $p_1, p_2, \ldots p_n \ldots$".

Partea subliniată se referă la „starea de lucruri efectiv posibilă care a fost valorizată" și care este *scopul* agentului. V este o variabilă pentru stările de lucruri perpetuu posibile (nume de valori). Parantezele pătrate conțin „condiția de relativizare" a valorilor la contextul social obiectiv (i.e. la sistemul de *acțiuni* în cadrul cărora apar *nevoile* sociale) și la timp. Restul frazei reprezintă norma asociată. Proprietățile p_i pot fi considerate drept „criterii de evaluare".

(iii) ele au un rol de *reglementare* asupra acțiunilor umane în sensul direcționării lor spre *rezultatele* dorite (care au fost inițial *scopuri*), rezultate care trebuie să satisfacă anumite *nevoi*.

Valorile au, bineînțeles, contrapartea lor subiectivă, stimulînd stări afective, aspirații, atitudini. Dar „ființa" lor este în Lumea 3*, lumea produselor culturale materializate în diferite coduri semiotice.

Definiția de mai sus nu este însă decît un „model ideal", rațional al valorilor care nu poate fi întîlnit ca atare în realitate. El poate fi însă util în indicarea căii pentru reconstrucția rațională a diferitelor valori concrete. S-ar putea obiecta, eventual, că acest „abuz de raționalitate" este un atac la adresa „inefabilului" valorii, caracteristică ce pare a fi devenit tradițională, mai ales în rîndul esteticienilor. Ne vom grăbi să infirmăm această bănuială. Lucrurile nu stau așa din cel puțin două motive : (1) pentru că „perpetuul-posibil" este una din ipostazele imaginabile ale ceea ce numim îndeobște „inefabil" ; (2) în plus, mulțimea $\{p_1, p_2, \ldots p_n \ldots\}$ este o mulțime *fuzzy* (nu despre orice element se poate decide dacă îi aparține sau nu). Pentru a avea un tablou cubist frumos (i.e. un tablou inclus în clasa obiectelor evaluate pozitiv prin valoarea : „Frumos plastic de tip cubist"), acest tablou trebuie să aibă anumite caracteristici p_i : reprezentare „cristalină" și multidimensională, armonia tonurilor și a compoziției etc. Chiar dacă acest nucleu de caracteristici este foarte sărac, el trebuie să fie suficient pentru a permite o delimitare generală a specificului acestei valori estetice. Realizarea acestui obiectiv este sarcina esteticienilor. Desigur, corespondentele concret-materiale ale acestei valori (i.e. diferite tablouri concrete) conțin o sumedenie de nuanțe noi, neexprimate de standardul-valoare. Ele sînt semnul caracterului unic al geniului creator și al produselor sale. Valorile estetice ne indică numai limitele largi ale diferitelor idealuri estetice ; dincolo de ele, libertatea de creație e suverană. (3) Noi nu vom confunda *existența* valorilor și, respectiv, *receptarea lor subiectivă*. Dacă pentru multe valori, poate pentru cele mai multe, noi nu avem decît *sentimentul*

vag al valorii, fără a fi în stare să facem o descriere rațională a lor, aceasta nu înseamnă că putem opta pentru extrema iraționalului ori că avem dreptul să proclamăm supremația „inefabilului". Dimpotrivă, la fel cum juriștii sînt obligați să caute criterii raționale pentru a putea utiliza valorile, tot astfel ar trebui să facă esteticienii ori eticienii.

Și în nici un caz nu credem că soluția irațională poate fi un ideal al axiologiei. Căci această întreprindere intelectuală trebuie să ne ofere valori din ce în ce mai purificate rațional dacă vrea să devină o știință socială, o știință aplicată.

3. VALORILE ȘI NEVOILE UMANE

Credem că este natural să distingem între valoare (ca entitate obiectivă, supraindividuală, intersubiectivă) și *conștiința valorii* (ca stare mentală). Valorile sînt „entități relativ obiective" ale Lumii 3* și nu entități absolut obiective ale Lumii 1. Noi credem că valorile nu *sînt* relația dintre subiect și obiect ci, mai plauzibil, există cumva „în spațiul" acestei relații.

Valorile sînt bazate pe *nevoi* : mai exact, pe *nevoile sociale raționale* și, prin mijlocirea acestora, pe sistemul *acțiunilor sociale*. Vom înțeleg e prin nevoi (sociale) variabilele funcționale ale unui sistem (social), adică acelea care trebuie satisfăcute pentru ca sistemul să funcționeze. Obiectele care pot satisface aceste nevoi vor fi numite *bunuri*.

„Nevoile sociale raționale" sînt nevoi sociale medii, condiționate de capacitatea societății de a le satisface în proporție de masă precum și de anumite criterii axiologice deja existente, al căror rost este să mențină direcția progresului social. Circularitatea ascunsă în această definiție referitoare la relația de determinare dintre valori și nevoi nu trebuie să ne supere ; ea va dispare dacă apreciem că sistemul valori-nevoi este un sistem cu feed-back și, mai departe, dacă vom distinge între două contexte diferite care sînt în mod uzual confundate : (α) contextul *genezei valorilor* în care relația de determinare („→") arată astfel : nevoi →interese (nevoi conștientizate) → scopuri (ca proiecții subiective) → valori (scopuri hipostaziate) ; (β) contextul *existenței valorilor* : valori → scopuri → interese → nevoi.

Vom mai observa de asemenea că nu există o corespondență 1 : 1 între nevoi și valori. Din păcate noi nu posedăm astăzi o suficient de bună teorie a mecanismului de sublimare a nevoilor în valori. Cu toate acestea, vom încerca în continuare o reconstrucție rațională a unei valori („protecția", de pildă), punînd la lucru definiția noastră precum și achizițiile unor interesante cercetări sociologice privind nevoile și drepturile umane (C. A. Mallmann) :

(i) „Protecția" este un ideal, o stare de lucruri realizată „mai mult sau mai puțin" ;

(ii) Pentru a realiza această stare, care este evaluată pozitiv de toți cetățenii planetei, bătrîni, adulți sau copii, bolnavi sau sănătoși, trebuie :

— din punct de vedere *individual* să folosim și să promovăm tehnicile preventive pentru asigurarea sănătății din punct de vedere fiziologic și psihologic, etc.;

— din punct de vedere *social* să utilizăm și să promovăm folosirea tehnicilor pentru prevenirea dezastrelor sociale (agresiuni fizice și psihologice, torturi, represiuni, războaie etc.), etc.;

— din punct de vedere *habitațional* să utilizăm și să promovăm folosirea tehnicilor pentru prevenirea dezastrelor naturale (cutremure, inundații etc.) etc.;

(iii) Această valoare are intenția de a *direcționa* acțiunile umane înspre *rezultatele* dorite (care inițial au fost *scopuri* în mințile noastre și mai ales în mințile oamenilor politici), rezultate care să satisfacă *nevoi* individuale ori sociale.

Aceasta nu înseamnă însă a confunda valorile cu nevoile, din cel puțin următoarele motive: (1) nu există o corespondență de 1:1 între nevoi și valori (e.g. valorii „supraviețuirea omenirii" îi corespund nevoi cum sînt: hrană, locuință, reproducere, pace, etc.. În general, valorile se referă, cum spunea Wittgenstein, numai la ceea ce este profund semnificativ pentru viața umană); (2) din punct de vedere *ontologic* nevoile sînt variabile funcționale ale sistemului socio-uman, pe cînd valorile sînt obiecte ale Lumii 3*; (3) pe de altă parte, aceste două noțiuni antrenează punerea unor probleme diferite, specifice. Relativ la nevoi, noi sîntem interesați să aflăm gradul lor de stringență, nivelul lor rațional, gradul de satisfacere, mijloacele de satisfacere etc. Valorile însă privesc distribuirea generală a priorităților în contextul organizării politice a energiilor sociale.

În acest caz, tentativa de a corela nevoile și valorile prezintă avantajul de a plasa problemele axiologiei pe terenul concret al cercetărilor socio-antropologice. În acest fel, problemele naturii valorii, a reconstrucției lor raționale, a clasificării lor etc., sînt scoase din tradiționala lor sferă speculativă și plasate în cîmpul cercetărilor empirice. Dealtfel, acesta este singurul loc unde ele se pot dovedi utile pentru om.

FILOSOFIE ȘI RELIGIE ÎN ORIZONTUL CULTURII

DE

SIMION GHIȚĂ

Este cunoscut rolul uriaș pe care-l are știința în civilizația și în cultura contemporană. Ea a schimbat radical concepția noastră despre lume și modul general de a gîndi. Încă din epoca luminilor, știința a pătruns în conștiința socială și în cultură, răsturnînd vechea scară de valori întemeiată pe religie.

Nu mai puțin semnificativă este opoziția metodologică dintre religie și știință, prima întemeiată pe credință, a doua pe rațiune și experiență. Pentru omul modern a devenit tot mai evident faptul că nu numai rezultatele științei sînt opuse religiei, ci însăși metoda ei, că între religie și știință există o opoziție ireconciliabilă. Dar combaterea concepției religioase despre natură este departe de a epuiza critica religiei. Se știe că natura are un rol secundar în religie. Ea constituie doar cadrul în care se desfășoară drama omului. Viața pămîntească reprezintă pentru religie o etapă provizorie în drumul omului spre „lumea cerească", privită ca adevărata și definitiva lui patrie. De aici și disprețul religiei față de lumea aceasta și de bucuriile vieții. Idealul de viață al religiei este viața monahală, departe de frămîntările lumii reale, cultivînd umilința, ascetismul și rugăciunea. În Orientul antic și în Europa evului mediu, întreaga cultură era organizată de religie și subordonată unei ierarhii de valori în funcție de idealurile diferitelor religii. Conștiința socială — cu toate formele ei — era supusă conștiinței religioase. Religia dădea unitatea culturii și a conștiinței umane. Pentru aceasta, ea trebuia să-l cuprindă pe om și lumea lui într-o concepție integrală și unitară, pusă în slujba valorilor divine.

Dar, treptat, nu toate compartimentele concepției despre om și natură au dovedit aceeași importanță pentru religie. Atunci cînd progresele științelor moderne ale naturii au început să contrazică tot mai evident concepția religioasă despre univers, unii teologi mai liberali s-au pronunțat pentru autonomia științei față de religie. În fazele preliminare ale procesului lui Galilei, care susținea sistemul heliocentric și prioritatea științei asupra Bibliei în concepția despre univers, cardinalul Baronius a pledat în favoarea emancipării științei de religie, argumentînd că „Sfîntul Spirit a voit să ne învețe cum se ajunge în ceruri, nu cum merg cerurile". El a ținut să sublinieze prin aceasta faptul că problema funda-

Rev. filos., XXX, 2, p. 133—144, București, 1983

mentală a religiei este „mîntuirea omului" și nu explicarea universului fizic. Dar la începutul secolului al XVII-lea, în plină contrareformă, biserica catolică se simțea prea puternică pentru a face concesii științei. Motivul nu era atît importanța pe care o acorda legendei religioase despre univers, cît mai ales dorința de a nu accepta o breșă în unitatea concepției religioase și de a nu știrbi cu nimic dominația religiei asupra întregii culturi. Astăzi, unii filosofi catolici acceptă autonomia științei față de credință și-i critică pe teologii și pe cardinalii care s-au ridicat împotriva lui Galilei. M. F. Sciacca, de pildă, consideră că cei care l-au condamnat pe Galilei „n-au ținut seama de teza tomistă că o ipoteză științifică, avînd ca scop explicarea unor fenomene sensibile, poate fi schimbată cu una diferită dacă aceasta le explică mai bine (S. Th. P I q 32, art. 1) și nici de Sf. Pavel (2 Tim. 3, 16) care, urmat de Sf. Augustin, afirmă că *Sf. Scriptură nu vrea să ne dea vreo cunoștință de ordin științific, ci numai adevăruri morale și religioase* [1].

Firește, știința despre univers reprezintă doar un domeniu al culturii și constituie numai o parte a conștiinței sociale, alături de filosofie, de științele umaniste, de literatură și de artă. De aceea, știința nu poate înlătura singură religia și nu o poate înlocui. Religia este implicată în întreaga cultură și tinde să organizeze, după normele ei, întreaga conștiință socială și individuală. Spre deosebire de știință, care se adresează doar inteligenței, religia vizează toate dimensiunile sufletului omenesc, inteligența, sensibilitatea, voința etc. Așa se explică faptul că unii savanți, nesatisfăcuți de ateismul scientist, nu renunță la religie. Omul — scria Einstein — „vrea să simtă totalitatea existenței ca o unitate plină de sens" [2]. Dar această aspirație legitimă spre o concepție despre lume în care existența să aibă un sens transcende știința, care este pur fizicalistă, și descinde în filosofie sau în religie.

De aceea, este necesar ca *ateismul*, valorificînd valențele gnoseologice și ontologice ale științei, să se plaseze de la început *într-un orizont filosofic* care să depășească simpla reflectare a lumii obiective în conștiință și să integreze într-o concepție unitară atît lumea obiectivă cît și aspirațiile sociale, morale și estetice ale omului.

Dacă pe planul cunoașterii lumii știința are o superioritate zdrobitoare față de religie, ea nu poate oferi o alternativă înțelepciunii religioase. Acest lucru îl poate face numai filosofia.

O importanță sporită în lupta împotriva religiei are *latura practică a științei*, capacitatea ei de a exploata natura și de a ameliora astfel condiția omului în lume. Aici, știința-putere, adică *știința aliată cu tehnica*, atacă religia în substanța ei, căci oferă omului o speranță ca și religia. Dar nu o speranță iluzorie, într-o lume fictivă, ci o speranță reală, în lumea aceasta. Prin aspectul ei practic, de putere a omului în lupta sa pentru supraviețuire și pentru ameliorare, treptată dar sigură, a condiției sale umane, știința modernă a căpătat o valoare antropologică, întocmai ca și religia, dar mult superioară acesteia.

Tehnica modernă exprimînd atitudinea activă a omului față de natură, se opune, de asemenea, mentalității religioase. „Tehnologia —

[1] Michele Federico Sciacca, *Galilei filosofo*, în vol. *Studi sulla filosofia moderna*, Quarta edizione, Marzorati editore Milano, 1968, p. 136—137.

[2] Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, p. 18.

scria Marx în *Capitalul* — dezvăluie atitudinea activă a omului faţă de natură, procesul nemijlocit de producţie a vieţii sale, şi totodată pe cel al condiţiilor sale sociale de viaţă şi al reprezentărilor spirituale care decurg din ele. Chiar şi istoria religiei care face abstracţie de această bază materială este necritică" [3].

Experienţa omului în raporturile sale cu natura şi cu societatea, precum şi succesele obţinute i-au format convingerea că el are posibilitatea să-şi amelioreze soarta prin activitatea productivă, adică prin forţe proprii, aici pe Pămînt, în lumea reală. Creată de om, în anumite condiţii istorice, ştiinţa modernă îl pregăteşte cu succes pentru viaţă. Devenind — prin alianţă cu tehnica — o forţă nemijlocită de producţie, ştiinţa se integrează în ansamblul condiţiilor materiale ale omului, influenţîndu-i modul de a gîndi.

Cu toate acestea, nici în această problemă ştiinţa nu poate înlocui singură religia. Ştiinţa îl ajută pe om în stăpînirea şi transformarea naturii. Ea nu-i indică însă şi sensul acestei transformări şi nu se ocupă de scopurile folosirii acestei puteri în avantajul omului. Ştiinţa-putere are nevoie de conştiinţa-înţelepciune, care să o stăpînească şi să o folosească numai spre binele omului.

Înţelepciunii tutelată de divinitate nu i se poate opune decît înţelepciunea umană supremă, liberă dar matură şi responsabilă. Ştiinţa asigură doar eficienţa acţiunii, nu şi sensul ei umanist.

Încă din antichitate omul a înţeles necesitatea desprinderii de religie şi a cultivat o nobilă şi înaltă înţelepciune umană prin filosofie. În dialogul *Eutidem*, Platon defineşte filosofia ca folosirea cunoaşterii în avantajul omului. Degeaba cauţi să-ţi însuşeşti ştiinţa transformării pietrei în aur, argumentează marele filosof, dacă nu ştii cum să foloseşti aurul; degeaba te străduieşti să înveţi ştiinţa obţinerii nemuririi, dacă nu ştii să te foloseşti de nemurire. Folosirea umană a ştiinţei şi a cunoaşterii a fost o constantă a filosofiei de-a lungul întregii sale istorii. Aspectul moral era dominant mai ales în antichitate şi la umaniştii din Renaştere. Dar şi la Platon, filosofia cuprindea şi ideea transformării lumii omului. În epoca modernă, filosofia a fost înţeleasă de mulţi reprezentanţi ai săi ca fiind legată, prin natura ei, de binele omenirii.

Filosofia întemeiată pe noua ştiinţă — susţinea Fr. Bacon — urmăreşte nu numai cunoaşterea naturii, ci şi stăpînirea ei de către om, pentru ameliorarea condiţiei sale. Pentru Descartes, filosofia semnifică studiul înţelepciunii, iar prin înţelepciune el înţelegea cunoaşterea perfectă a tuturor lucrurilor, fie pentru a se conduce în viaţă, fie pentru păstrarea sănătăţii, fie pentru inventarea tuturor artelor. Leibniz definea înţelepciunea drept „conoaşterea perfectă a principiilor tuturor ştiinţelor precum şi a artei de a le aplica". Pentru Kant, filosofia are menirea să determine posibilităţile efective ale omului în toate domeniile şi să călăuzească omenirea în mersul ei spre fericirea universală.

Cel care a revoluţionat însă filosofia, dîndu-i ca misiune principală transformarea lumii, spre binele omenirii, a fost Karl Marx. Odată cu el, filosofia devine o călăuză în acţiunea de transformare a lumii. Desigur,

[3] Karl Marx, *Capitalul*, vol. I, în: K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 381.

transformarea lumii se face, prin acțiunea revoluționară a maselor asuprite, cu ajutorul științei, pe baza cunoașterii legilor obiective, dar sensul uman al acestei transformări este indicat de filosofie.

Nimeni nu contestă faptul că în răsturnarea concepției religioase despre lume, rolul hotărîtor l-a avut știința modernă. Ea a zdruncinat vechile concepții și a cristalizat concepții materialist-ateiste despre natură. Se neglijează adesea contribuția științelor sociale și a culturii umaniste, a literaturii și artelor în emanciparea omului modern de religie. Or, acestea sînt legate nemijlocit de construcția vieții omului, de ameliorarea condiției sale materiale și umane și de îmbogățirea vieții lui spirituale. Pentru a înțelege rolul științelor social-umaniste, trebuie să facem distincție între *ateismul negativ*, redus la explicarea naturii fără vreun apel la forțe sau cauze supranaturale, și *ateismul pozitiv*, care împinge ateismul, dincolo de explicarea lumii obiective, la construirea lumii omului independent de Dumnezeu. Pentru acest ateism, care este de fapt umanism, negarea divinității se face prin afirmarea omului, pe care-l consideră capabil să-și organizeze și să-și amelioreze viața prin forțe proprii. Ateismul negativ, produs al unei culturi filosofice insuficiente, este vulnerabil în fața unei religii care și-a asimilat filosofia. Acestui ateism negativ, teologii-filosofi îi aduc următoarea replică, într-adevăr derutantă pentru cei ce n-au o concepție filosofică despre lume și despre om: Dacă-l eliminăm pe Dumnezeu din lume și din viața omului, ce punem în loc? Unii savanți, excelenți specialiști în anumite domenii ale științei, înțelegînd prin ateism doar ateismul negativ, îl consideră pe bună dreptate nesatisfăcător pentru un om cu aspirații superioare. Neavînd însă o cultură filosofică temeinică, în stare nu numai să explice lumea fără vreun apel la divinitate, dar și să sintetizeze aspirațiile sociale și spirituale ale omului, acești savanți rămîn prizonieri ai unor concepții religioase mai vechi sau mai noi.

Soluția problemei constă în promovarea unui ateism pozitiv, care leagă negarea divinității de afirmarea corespunzătoare a valorii omului, a capacității sale de a-și construi viața materială și spirituală independent de Dumnezeu. Acest fel de ateism este, în general, un umanism, cu diferirite variante, în funcție de natura soluțiilor pe care le dă construirii vieții materiale și spirituale a omului. Acestui gen de ateism îi aparține și marxismul, care este ateu, dar nu este un simplu „ateism". Marxismul, adică teoria comunistă, este un *umanism practic*, care pleacă de la *umanismul teoretic* al lui Feuerbach, depășindu-l însă prin soluția dezalienării totale a omului.

Istoria culturii moderne ne oferă numeroase exemple de atei însuflețiți de idealuri nobile, care și-au pus toată energia în slujba progresului social și spiritual al omenirii și au luptat pentru ridicarea nivelului material și spiritual al celor mulți. În numele acestui ideal de dreptate și omenie — desigur integrat într-o concepție filosofică materialistă — au negat ei idealurile ineficiente ale religiei, compromisă și politic prin sprijinul acordat de biserică forțelor conservatoare. Ei nu disociau adevărul de bine, așa cum face știința și scientismul, ci, respectînd adevărul obiectiv al științei, îl legau de adevărul subiectiv al omului, adică de bine.

Adevăratul ateism este, așadar, un umanism ateu, care nu sărăcește viața sufletească a omului. Dimpotrivă, umanismul ateist și revoluționar militează pentru crearea condițiilor ca personalitatea umană să poată înflori în toată bogăția formelor ei. Acesta este adevăratul ateism, ateismul umanist, viabil și responsabil al zilelor noastre, el este singurul în stare să-și asume responsabilitățile lumii și ale umanității.

Acest gen de ateism constructiv și responsabil este singurul în stare să înlocuiască religia, deoarece nu distruge, lăsînd un loc gol în viața socială și spirituală, ci construiește pur și simplu o viață omenească cu mijloace omenești.

CONTRADICȚIILE CONTEMPORANE ALE CREȘTINISMULUI SOCIAL

DE

PETRU BERAR

În alocuțiunea sa la Conferința internațională a muncii (Geneva, 15 iunie 1982), papa Ioan-Paul al II-lea declara: „Am publicat enciclica *Laborem Exercens* (1981) asupra muncii în scopul de a aduce o contribuție la dezvoltarea doctrinei sociale a bisericii catolice...". Semnificativă prin însuși titlul ei — *Prin muncă* —, această enciclică, altfel spus acest document pontifical de mare însemnătate prin caracterul său *doctrinar*, celebra, totodată, împlinirea a 90 de ani de la apariția enciclicei *Rerum Novarum* (1891) a lui Leon al XIII-lea, considerată, în unanimitate, drept „actul de naștere" al catolicismului social. Citindu-i elogios pe toți papii anteriori lui, din ultimul secol, pe linia elaborării doctrinei sociale catolice, actualul pontif adăuga în aceeași alocuțiune: „Am vrut aici (adică în *Laborem Exercens* — P. B.) să consacru un document major al pontificatului meu muncii umane, omului care muncește ..." și, apoi, chiar un întreg paragraf îl intitulează: „Omul trebuie să fie permanent în centru".

Dar, pentru a sesiza care tinde să fie această contribuție la dezvoltarea doctrinei sociale catolice, este necesar să observăm specificul demersurilor social-teoretice *postconciliare* ale Vaticanului — linie pe care se înscrie, de pildă, frazeologia umanistă de genul celei amintite mai sus. După cum se știe, rolul Conciliului Vatican II (1962—1965) în orientarea catolicismului contemporan este și contradictoriu, dar și de o extraordinară complexitate, caracterizări cu care sînt de acord nu numai gînditorii atei, ci și nu puțini teologi catolici de seamă.

Acum, cînd au trecut 20 de ani de la deschiderea acestui conciliu, pregătit de Ioan al XXIII-lea, supranumit de către teologii catolici, pe drept cuvînt, și „reformatorul", se poate observa, în primul rînd, că un act de o asemenea anvergură era de așteptat din partea catolicismului.

În general, instituțiile religioase excelează prin conservatorism, îndeosebi cele gigantice, cu caracter supranațional, dar impasul bisericii romano-catolice — manifestat în primul rînd în ruptura sa flagrantă cu „lumea" aflată în vertiginoasă transformare atinsese puncte critice deosebit de primejdioase pentru perpetuarea existenței sale active. O izolare și marginalizare crescînde ale bisericii romano-catolice, mai ales în raport cu orientările politice progresiste, cărora le era ostilă (lupta pentru socialism, împotriva colonialismului, pentru independență națională, pentru drepturi sociale), cu cultura veacului, cu noile mentalități ale maselor trezite la viață socială conștientă, mai ales după cel de-al doilea război mondial — asemenea factori și mulți alții făceau tot mai dificil dialogul autorităților clericale cu masa credincioșilor. Că papalitatea căuta soluții problemelor sale critice — dintre care unele noi, iar altele vechi de secole — este relevabil în chiar temele de dezbatere ce i-au preocupat pe conciliari: reînnoirea pozițiilor bisericii față de lumea modernă; lupta contra supremației curiei romane și internaționalizarea conducerii catolicismului; reevaluarea și activarea laicilor în cadrul misionarismului catolic; revalorizarea diverselor mass-media în propaganda religioasă; înlocuirea limbii latine cu cele naționale în liturghia catolică; lupta pentru ecumenism, altfel spus, relații de colaborare cu celelalte religii creștine, dar și necreștine; dialog cu „necredincioșii" (ateii), acest conciliu fiind primul în istorie în cadrul căruia ateii nu au fost în nici un fel defăimați. Ceea ce a impresionat însă cel mai mult au fost repercusiunile ideologice, pe plan social, ale Conciliului Vatican II, îndeosebi ecourile enciclicelor lui Ioan al XXIII-lea și ale lui Paul al VI-lea, care, practic, au demolat ceea ce reprezentase pînă atunci așa-numitul „catolicism social" sau doctrina socială catolică, apărută la sfîrșitul veacului trecut. Cum spunea Paul al VI-lea — „astăzi faptul major de care fiecare trebuie să ia cunoștință este acela că problema socială a devenit mondială".

Reformularea doctrinei sociale catolice de către Conciliul Vatican II a devenit tema cea mai controversată și mai aprinsă a dezbaterilor conciliare, căci, la drept vorbind, problemele moderne ale societății, așa cum sînt ele simțite și văzute de omul de azi, n-au intrat niciodată, în mod efectiv, în dezbaterile bisericii romano-catolice. Tocmai de aceea resursele majore ale așa-numitului *aggiornamento* (aducere la zi, înnoire, modernizare etc.) trebuie căutate în necesitatea acut resimțită de către teologie de a se orienta spre istorie și sociologie, și de a căuta un limbaj nou și mai eficace în dialogul său cu lumea profană. Este vorba de „acele semne ale timpului" de care vorbeau papa Ioan al XXIII-lea și redactorii enciclicelor sale.

Dar ce este *catolicismul social?* Teologii Vaticanului argumentează constant o anume obiectivitate sau „neutralitate" a acestei doctrine sociale în comparație cu atitudinile partizane, angajate politic față de anumite orientări sociale și în opoziție cu celelalte. Dar, faptul că această imparțialitate social-ideologică a catolicismului social este departe de a fi reală, îl relevă chiar și teologii din cadrul altor culte creștine. Tocmai în acest sens, teologul ortodox prof. dr. Ion Bria constată că în însăși enciclica *Rerum Novarum*, din 1891, papa Leon al XIII-lea „...se pronunță cu precauție despre ideile sociale ale timpului, *făcînd apologia proprietății particulare și a împăcării claselor sociale*" (subl. ns. — P. B.).

Iar în legătură cu specificul actual al cultului romano-catolic, același autor precizează: „Față în față cu o societate în continuă schimbare, datorită revoluției tehnologice și sociale, *catolicismul* își pune problema acomodării sale pastorale și culturale" [1].

De fapt, originile catolicismului social nu sînt atît religioase, cît mai ales politice. Deși configurat ca ideologie autonomă la sfîrșitul veacului trecut, catolicismul social este efectiv un produs al drumului istoric specific al catolicismului, iar vorbind despre această specificitate, conturată într-un trecut îndepărtat, politologul francez Jean Touchard remarcă: „Încă din momentele celor mai grele încercări ale Imperiului roman, două teorii se înfruntă, antitetic: pe de o parte, una — aceea a Orientului creștin —, care, recunoscînd identitatea Imperiului și a societății creștine, admite, în pofida oricărei opoziții, stabilirea unui ordin unificat în care temporalul și spiritualul se amestecă și se acceptă; pe de altă parte, prin vocea sfîntului Augustin, cealaltă doctrină, cea a Occidentului, afirmă separarea radicală a ordinului creștin de ordinul imperial. Desigur, aceasta din urmă nu constituie un obstacol în edificarea momentană a ordinului medieval unificat, dar ea va rămîne pentru totdeauna în mîinile bisericii catolice o armă și un prilej de a reclama, față de puterea politică, independența și supremația morală" [2]. Principiul diferențierii între „regatul lumesc" și „regatul divin" constituie deci ecoul îndepărtat și totodată fundamentul teoretic, cu un substrat politic foarte evident, al raportării catolicismului la societate. Tendința de supremație spirituală a bisericii catolice asupra lumii profane include în sine atît normative, cît și justificări doctrinare. Ceea ce în fața rațiunii apare ca un paradox, ce marchează o anume duplicitate ideologică, reprezintă ceva firesc pentru pozițiile sociale ale catolicismului din trecut și de azi. Aceeași societate este și aspru criticată (parțial sau global, moral sau la modul social general), dar și justificată, prin voința divină; o justificare însă părtinitoare și ciuntită, deoarece în realitate ea a avut în vedere, pe față ori în mod ascuns, dreptul de a exista doar al stărilor sociale nedrepte, generate de existența exploatării omului de către om și de asuprirea politică a claselor sociale dominante.

Un gen anume de „uitare socială" a trecutului lor constituie, pare-se, principalul subterfugiu al religiilor istorice, la care recurg de fiecare dată cînd simt nevoia de a masca inadvertențele dintre ceea ce ele au considerat ca fiind etern (de inspirație divină) și de fapt s-a dovedit a fi temporal (istoric). Nu vom găsi, de pildă, în trecutul istoric îndepărtat al bisericii catolice idei sociale și politice la fel de sistematizate ca cele conținute în doctrina catolicismului social. Societățile premergătoare celei moderne erau ele însele mistificate în structura lor ideologică, în mare parte prin contribuția tocmai a religiei, ca și prin rolul imens jucat de tot felul de tradiții, iar lupta bisericii catolice pe plan social se desfășura aproape în mod absolut prin intermediul categoriilor teologice. Această situație începe să intre în declin odată cu zorii epocii moderne, cînd *socialul* apare tot mai clar și conceptualizat în adevărata lui înfățișare. Îndeosebi secularizarea societății europene, ale cărei succese se

[1] Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, București, 1981, p. 90.

[2] Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, P.U.F., Paris, 1978, vol. I, p. 114—115.

amplifică odată cu ieşirea din feudalism, creează *ateismul social*, mult mai periculos decît orice nonconformism faţă de dogmele religioase. La nivelul elitei opiniei publice, rădăcinile „răului" se mută din conştiinţa umană în societate, adică în ceva obiectiv, ce nu mai produce doar un fel sau altul de negare a religiei, ci şi o expulzare treptată a acesteia, mai ales ca instituţie. Cum remarcă un sociolog francez, secularizarea „este mai întîi un fenomen de diferenţiere, cînd religia se confesionalizează în timp ce societatea se raţionalizează" [3]. În această nouă ipostază socială, cînd, pe nesimţite, îi scapă istoria din mînă, biserica romano-catolică intră în flagrante contradicţii ce vizează însuşi statutul său social. Iar una dintre aceste contradicţii pare să fie deosebit de semnificativă: pe de o parte, într-o lume tot mai conştientă de caracterul său profan, nereligios, activitatea sa apare şi ea tot mai puţin sacrosanctă şi tot mai mult asemănătoare oricărei alte activităţi sociale; pe de altă parte, însă, activitatea religioasă profită de posibilităţile sporite ale culturii şi civilizaţiei contemporane, aşa încît în aceeaşi societate secularizată întîlnim o activitate a bisericii disproporţionat de extinsă faţă de rolul ei social real. Sociologul francez amintit mai înainte face, de exemplu, următoarea constatare: „Există astăzi multe de făcut, de văzut, de citit unde religia nu deţine nici un loc. Totuşi, în această situaţie, conciliul Vatican I (1869—1870) a trebuit să facă mai mult zgomot în lume decît conciliul de la Trento (1545—1563), iar conciliul Vatican II (1962—1965) mai mult decît Vatican I, dar din raţiuni legate de dezvoltarea informaţiei. Clericii conciliari au fost de două ori mai numeroşi la Vatican I faţă de Trento şi de patru ori mai mulţi la Vatican II (singurul în istorie, dealtfel, cu reprezentanţi din întreaga lume, deci cu adevărat universal — P. B.) faţă de Vatican I, dar înainte de Revoluţia franceză din 1789 editarea cărţilor religioase reprezenta 90%, iar astăzi situaţia este inversă" [4].

Putem observa, vorbind despre actul de naştere al creştinismului social, prin *Rerum Novarum* (1891), că şirul enciclicelor papale cu caracter social modern începe abia la sfîrşitul veacului trecut, iar apoi asemenea documente devin din ce în ce mai frecvente. Pe marginea primei enciclice sociale, comentatorii catolici înşişi, relevînd noutatea adusă în epocă de acest document papal, menţionează că din anul 1891 datează prima confruntare a bisericii catolice cu ceea ce se numeşte azi „problema muncitorească", cu problemele ridicate de raporturile dintre proprietari, şi muncitori în activitatea economică a societăţii capitaliste. Este semnificativ, dealtfel, că toţi succesorii papali au ţinut să facă, la rîndul lor în cadrul enciclicelor promulgate de ei, lungi referiri la documentul pontifical al lui Leon al XIII-lea, acesta fiind considerat germenul întregii doctrine sociale catolice. În ce priveşte caracterul şi conţinutul soluţiilor sociale avansate de Leon al XIII-lea, nu este de prisos să amintim că, într-un mod cît se poate de semnificativ, chiar oficialităţile catolice de azi le privesc nu numai cu prudenţă, ci şi cu declarate rezerve şi chiar cu un evident spirit critic. Astfel, de pildă, însuşi papa Paul al VI-lea, cu ocazia şi pe marginea aniversării acestei enciclice argumenta observaţii extrem de semnificative. În *Octogesima Adveniens* (1971) el afirma

[3] Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catolicisme actuel*, Casterman, Paris, 1977, p. 261.

[4] *Ibidem*, p. 262.

că *biserica romano-catolică nu opune realităților sociale existente un ideal propriu de structură socială*. Paul al VI-lea admite pluralismul poziției social-politice a catolicilor, cărora li se recunoaște chiar dreptul de a adera la organizații politice care proclamă năzuințe socialiste. Într-o „scrisoare apostolică" adresată cardinalului Roy, arhiepiscop de Quebec, acest pontif scria: „Ținînd seama de solidaritățile simțite de fiecare și în concordanță cu situațiile concrete, trebuie recunoscută legitimitatea unei varietăți de opțiuni posibile. Una și aceeași credință creștină poate genera angajamente diferite".

Se poate considera în mod justificat că între *Rerum Novarum* (1891) și *Mater et Magistra* (1961) a lui Ioan al XXIII-lea nu au intervenit principii noi și semnificative în doctrina socială catolică. *Mater et Magistra* (1961) este documentul papal ce reprezintă, în esență, introducerea catolicismului social în contemporaneitate, căci în cuprinsul ei apar evidente unele accente noi chiar în problema proprietății private, față de care se elaborează o poziție nu lipsită totuși de echivoc: deși dreptul la o asemenea proprietate este amintit, se recunoaște, totodată, existența legitimă și a altor tipuri de proprietate, care nu pot fi pur și simplu condamnate. O importanță deosebită are apoi enciclica *Pacem in Terris* (1962), a aceluiași papă, căci, aici, pentru prima dată în istoria catolicismului social, problemele păcii și războiului sînt privite și analizate și laic, nu doar în raport de respectarea idealului creștin al dreptății sociale, ideal strîns legat, mai multe decenii de-a rîndul, de ideea războiului anticomunist. Ioan al XXIII-lea formulează chiar unele cerințe concrete: interzicerea armelor de distrugere în masă, dezarmarea generală, tratative și concesii reciproce în rezolvarea conflictelor internaționale etc.

Cel mai mult, și dealtfel justificat, a reținut însă atenția opiniei publice enciclica *Populorum Progressio* (1967) a lui Paul al VI-lea, care, așa cum s-a remarcat adesea, are un mai pronunțat caracter social-politic decît etic-religios. Într-o formă explicită, sînt exprimate aici pozițiile bisericii catolice față de o serie de probleme sociale contemporane dintre cele mai importante: dezvoltarea celei de-a treia lumi; situația capitalismului contemporan, a dreptului de proprietate și a liberalismului economic; aspectele politicii de industrializare; planificarea economică; politica demografică; programele de ajutor economic pentru țările în curs de dezvoltare; prejudecățile rasiale; sindicatele ș.a. Un interes deosebit prezintă criticile adresate cîtorva aspecte esențiale ale însuși sistemului social capitalist. Aceste critici se încadrează, desigur, în tonul general al mesajului papal și nu vizează soluții radicale, nu duc, firește, la concluzii revoluționare, ci converg spre dezideratele umanitarismului creștin. Ele sînt însă semnificative pentru faptul că, deși formulate într-un înveliș religios, acuză un sistem social care pînă nu demult era considerat, în doctrina socială a bisericii catolice, ca legitim și inalienabil, corespunzînd voinței divine. De pildă, este fără îndoială un fapt realmente nou și interesant pentru puterea de metamorfozare a catolicismului social constatarea că „...proprietatea privată nu constituie pentru nimeni un drept absolut și necondiționat"; că „...unele averi sînt un obstacol în calea proprietății colective" și că uneori se impune exproprierea (chiar dacă astfel de constatări își pierd din valoare atunci cînd

urmăresc, printre altele, să evite revoluțiile sociale, ca și „primejdia unei colectivizări integrale").

După publicarea primei sale enciclice, *Redemptor Hominis* (1979), apoi după apariția celei de a doua, *Laborem Exercens* (1981), ca și, de altfel, pe baza întregii sale activități, observatori din ce în ce mai numeroși consideră că este cazul să se pună întrebarea : în ce raporturi doctrinare se află Ioan-Paul al II-lea cu spiritul reformator religios al conciliului Vatican II ? Și apoi, desigur, o întrebare conexă generalizatoare : ce înfățișare este pe cale de a dobîndi catolicismul social sub pontificatul său ?

Cum este și ușor de presupus, Ioan-Paul al II-lea nu declară și nici nu sugerează măcar că ar încerca să producă o ruptură cu predecesorii săi pe linia ideologiei sociale a bisericii. Dimpotrivă, își susține cu patos dorința de a fi considerat continuator al Conciliului Vatican II. Diferiți observatori și publiciști au consemnat însă o serie de aspecte semnificative. Se știe că, fără să-și părăsească interesele misionariste, ba dimpotrivă, în dorința de a le sprijini mai bine, în perioada următoare conciliului, catolicismul a căutat să-și orienteze conceptele și metodele sale tradiționale spre interpretarea realității social-politice din perspectivă sociologică și politică. Or, în *Redemptor Hominis* (să observăm chiar și titlul : „Mîntuitorul omului"), laitmotivul discursului papal devine „misterul mîntuirii", o cale teoretică prin care Ioan-Paul al II-lea încearcă să *desociologizeze* consecințele conciliare, prin favorizarea unei *antropologii teologale*. Ceea ce și explică, probabil, faptul că, la începutul pontificatului său, papa a evitat însăși folosirea unor noțiuni ca cele de „doctrină socială" și, încă mai mult, cel de „catolicism social".

Ceea ce a impresionat însă cel mai mult pe toți observatorii activității actuale a bisericii romano-catolice a fost mai ales persistența cu care actualul papă a afirmat și reafirmat că biserica și clericii nu trebuie să facă politică militantă, în sensul obișnuit al cuvîntului, deoarece această biserică trebuie să-și protejeze toți fiii. În fața acestor idei, nu puțini au fost cei care s-au întrebat : dacă pe planul vieții economice și social-politice biserica vrea să-i apere deopotrivă pe toți credincioșii, va mai putea ea oare să-i ajute cu adevărat pe cei care realmente suferă de oprimare socială și politică ? În acest sens, chiar un ziar ca „New-York Times" scria următoarele despre un discurs papal ținut la Pueblo (Mexic), în 1979 : „Iată un discurs decepționant. Papa pare să ceară preoților să-și mărginească activitatea la altar. Dar sînt mulți catolici care se întreabă în ce fel ar putea preoții să se ocupe de nevoile spirituale ale unei turme rătăcite și despuiate de orice, fără a interveni în nici un fel pentru a-i ușura condițiile de viață care o oprimă".

În mod explicabil, atenția critică a înaltului pontif s-a îndreptat spre mișcările politice de stînga din unele țări ale Americii Latine, care îmbrăcau adesea un conținut politic radical într-un înveliș religios („teologia eliberării" este, în acest sens, cel mai tipic fenomen politic latino-american și, un timp, mai ales la început, el a suscitat multe discuții, iar în rîndurile înalților clerici numeroase temeri). Grav era, în opinia papei, mai ales faptul că la aceste mișcări politice participau nu doar pături imense de credincioși săraci, ci chiar unii clerici, e drept dintre

cei cu un statut social nu dintre cele mai favorizante. Să reținem faptul că primul turneu misionarist al lui Ioan-Paul al II-lea s-a desfășurat tocmai pe acest continent (Pueblo—Mexic, 1979). Este perioada în care el critica cel mai aspru „excrescențele" politice de stînga ce se revendică de la *aggiornamento*. Observatorii au comparat adesea, în acest sens, spiritul conferinței de la Medellin (1968—Columbia), organizată de Paul al VI-lea și în care a predominat „stînga" politică a episcopatului latino-american, cu conferința de la Pueblo (1979) a lui Ioan-Paul al II-lea, în care s-a încercat „moderarea" stîngii. Cît privește „teologia eliberării" și destinul său în sînul bisericii catolice, Ioan-Paul al II-lea declara presei: „Este o teologie eronată. Dacă vom începe să politizăm teologia, ea nu va mai fi teologie... Aici este vorba de o doctrină socială, de un fel de sociologie. Dar aceasta nu mai poate fi o doctrină religioasă". Concluzia practică a papei era ca preoții să nu intervină în mod direct în politică.

Dar nici Ioan-Paul al II-lea nu a putut rămîne mult timp în afara dezbaterii ideologice directe a marilor probleme social-politice și economice ale prezentului, și aceasta o dovedește implicit textul enciclicei *Laborem Exercens* (1981). Unii comentatori occidentali sînt chiar de părere că el ar fi făcut un salt prea direct și neașteptat de la înălțimea abstracțiilor teologale, proprii primei sale enciclice, la detalii teoretice și tehnice specifice științelor sociale particulare și care, datorită caracterului lor polemic inerent pe care îl degajă, surprind într-un document pontifical de o asemenea anvergură.

De astă dată, cu argumentele științelor sociale particulare, interpretate însă apologetic, Ioan-Paul al II-lea încearcă să întărească autoritatea bisericii creștine față de lume și cu deosebire să dea noi impulsuri și strălucire menirii de mentor și arbitru care i-ar reveni, în mod tradițional, bisericii romano-catolice. El este conștient că progresul social-politic al lumii nu poate fi și nu trebuie trecut sub tăcere, și că această tactică este în interesul bisericii. Dar, ca arbitru și judecător universal, cu atribuții și drepturi de proveniență divină, — calități pe care papii și le-au atribuit întotdeauna — Ioan-Paul al II-lea consideră, în principal, că mai ales doi sînt „învățăceii" pe care trebuie să-i critice și să-i „îndrepte" spiritual: *capitalismul* și *socialismul*. Se remarcă însă faptul că dacă socialismul este criticat parcă mai insistent decît în trecut, legitimitatea istorică a noii societăți nu mai este negată; enciclica propune doar o variantă teologală de perfecționare a acesteia. Ceea ce reprezintă o adevărată „mutație" în structura teoretică a catolicismului social, așa cum a fost ea fixată de la Leon al XIII-lea încoace. Dacă Leon al XIII-lea se preocupa, în principal, de consfințirea îngrădirilor economice și social-politice ale muncitorilor (iar uneori critica și idei ale burgheziei liberale), Ioan-Paul al II-lea schimbă radical tactica. El nu condamnă teoretic progresul social-politic, în sensurile sale nereligioase, ci încearcă permanent să se situeze — *dar din păcate numai aparent* — în fruntea progresului social-politic actual; numai astfel poate să declare, în final, că un asemenea progres autentic ar reuși să se înfăptuiască doar în spirit religios și sub protecția bisericii romano-catolice. Astfel, de pildă, tehnica ultramodernă, împărțirea deficitară a bunurilor între indivizi și națiuni, înarmarea furibundă a unor țări, distrugerea naturii prin poluare

mai ales de către statele superindustrializate etc. — sînt probleme majore ale umanității, prezente în această enciclică. Dar, etosul lumii contemporane, necesar învingerii dificultăților ei, ar izvorî din dogmatica teologiei catolice.

Contradicțile sînt numeroase și profunde în cadrul încercărilor de modernizare a ideologiei sociale catolice. Această modernizare, cu mișcări de flux și reflux, nu poate reprezenta, prin însăși esența sa contradictorie, un proces social unitar. Dar poate că unul dintre fenomenele interesante din recuzita ideologică a catolicismului actual îl constituie tocmai apariția și întețirea unor grave polemici între unii clerici catolici în jurul problemelor social-politice avansate sau legate de Conciliul Vatican II (1962—1965). Unii clerici pun la îndoială însăși sinceritatea soluțiilor sociale (și chiar pur religioase) conciliare și postconciliare ale catolicismului oficial. Aceste soluții sînt privite de acești clerici disidenți nu ca intenții de revitalizare a spiritului religios propriu-zis, ci ca încercări de a restructura și întări justificarea ideologică a catolicismului ca organizație mondială, tentată și acum ca și altădată de puterea temporală, de influența sa politică, de întărirea și perfecționarea structurii sale organizatorice, administrative și birocratice prin folosirea celor mai moderne metode oferite de cultura și civilizația zilelor noastre. (Asemenea idei au fost recent susținute și de clericul Rudolf Schermann, în lucrarea sa *Woran die Kirche krankt* („Din ce cauză suferă biserica"), Wien, 1981).

Biserica romano-catolică își arogă în continuare deținerea adevărului absolut, ce ar transcende societatea și s-ar opune acesteia ca ceva superior și de neatins. Pe de o parte, ea tinde să exercite o funcție de critică socială mai activă și, în acest scop, se înarmează cu categorii filosofice, sociologice și social-politice dintre cele mai moderne, iar pe de altă parte, în mod deliberat, pornind de la dogmele diriguitoare, evită să se angajeze în transformările sociale progresiste. În mod mai puțin sau de loc declarat, predecesorii lui Ioan-Paul al II-lea de la care el și-a luat numele pontifical (Ioan al XXIII-lea și Paul al VI-lea), sfărîmaseră *matricea* teoretică a catolicismului social al lui Leon al XIII-lea, mai ales prin abandonarea infailibilității doctrinare și adoptarea unei supleți teoretice menită să permită receptarea noului social (chiar dacă acesta urma să fie interpretat, desigur, în mod religios). Mai ales sub pontificatul lui Paul al VI-lea, doctrina socială catolică făcuse unii pași înspre învingerea caracterului ei de „*teologie socială*" și transformarea sa într-o *sui generis* „*strategie socială catolică*". Or, în prezent, s-ar părea că asistăm cel puțin la începutul unei reîntoarceri la schemele teoretice tradiționale ale catolicismului social. În acest sens își înscrie remarcile și marxistul italian Giusepe Ciarante, atunci cînd conchide: „Modul de a pune problemele în *Laborem Exercens* reprezintă o reîntoarcere la formula enciclicii sociale tradiționale...; o întoarcere la o cultură în multe sensuri *preconciliare*, și, în mod special, la schema „vechii doctrine sociale" catolice, care păruse depășită de Conciliul Vatican II"[5].

[5] Giusepe Ciarante, *Do Pio XII a Giovanni Paolo II*, în „Critica marxista", nr. 5 din 1981, p. 14.

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

P. P. NEGULESCU ȘI „ODISEEA CUGETĂRII FILOSOFICE" *

Dacă toate se desfășoară în Univers după aceeași lege a evoluției, ar trebui să credem că sufletul omenesc începe prin a fi, ca și corpurile cerești, o nebuloasă amorfă, care n-ajunge decît treptat să ia conture precise și să aibă mișcări definite. Treptat și, de cele mai multe ori, tîrziu.

★

Perioada de nedeterminare sufletească prin care trecem cu toți, la început, durează astfel, de obicei, destul de mult. Ea trece, uneorii peste marginile maturității, atingînd chiar, cîteodată, pragul bătrîneții, — pînă cînd înlănțuirea încîlcită a fenomenelor, exterioare și interioare, scoate dintr-însa pe neașteptate lucruri uimitoare, lucruri la care nimeni nu s-ar fi gîndit.

★

Ca nebuloasele cosmice care, în imensitatea haotică a maselor lor embrionare, ascund eventualități evolutive nenumărate, putînd să dea naștere, în curgerea nesfîrșită a vremurilor, unor lumi de înaltă desăvîrșire sau unor monstruoase cataclisme siderale, — tot așa, *parva si licet componere magnis*, sufletele tinerilor închid, cîteodată, în nedeterminarea lor inițială, virtualități care în înlănțuirea complicată a cauzelor și efectelor, pot duce cîndva, într-un viitor nehotărît, la lucruri mari, în bine ca și în rău.

★

Instinctul conservării a fost primul motor al concepției religioase a lumii.

În cazurile cînd vede și simte că nu s-ar putea apăra în mod natural, nici singur, nici chiar cu ajutorul semenilor săi — în fața marilor fenomene ale naturii, bunăoară, în fața cutremurelor de pămînt, a erupțiilor vulcanice etc. — omul își pune nădejdea într-o ființă supranaturală, a cărei bunăvoință încearcă să o cîștige prin semne de admirație, de iubire și de supunere necondiționată — adică printr-un cult, fie individual, fie colectiv.

---

* Din *Geneza formelor culturii* și din *Filosofia Renașterii*.

Rev. philos, XXX, 2, p. 145—149, București, 1983

★

Dacă vom examina desfășurarea vieții noastre active, în general, vom găsi la temelia fiecăreia din formele ei, care pot fi atît de diferite, contribuția acestor trei factori comuni, care sînt: pornirile afective, jocul imaginației și operațiile discernămîntului critic.

★

Misticismul presupune două condiții funcționale, fără de care nu poate lua naștere sau, în orice caz, nu poate ajunge la ceea ce îi constituie esența, adică la stările extatice. El presupune anume, o inteligență capabilă să renunțe la toate exigențele ei firești, să se reducă singură pînă la cea mai simplă expresie, pînă la anihilare chiar, și o sensibilitate absorbantă și impulsivă, în stare să se exalteze pînă la maximum.

★

E un fapt că, mai mult sau mai puțin, toate animalele și toți oamenii se joacă; și toți psihologii sînt de acord că jocul lor e o exercitare dezinteresată, ce nu urmărește adică un scop practic determinat, a funcțiunilor lor vitale.

★

Dacă, spre a hotărî să lucreze, tinerii ce se ocupă de filosofie ar aștepta să li se dea, mai întîi, asigurarea că vor reuși, ar comite o greșeală de neiertat. Și-ar lua, anume, singuri, putința de a mai ajunge la izbîndă. A-și cruța puterile, fiindcă n-au siguranța succesului, ar fi a se condamna singuri la sterilitate.

★

Ce caută oamenii de știință și filosofii? Oricare ar fi aparențele pe care le poate lua străduințele lor, ei caută, în ultimă analiză, cauzele fenomenelor universului, de orice natură ar fi ele. Și, ce fac ei, ca să le descopere? Încearcă să și le închipuie mai întîi, și supun apoi închipuirile lor unei verificări, ce constă, uneori, numai în operații logice, abstracte, dar cărora li se adaugă, de cele mai multe ori, numeroase observări și experiențe concrete.

★

Este evident că, la început cel puțin, nici atomii, nici electronii, n-au fost cauze a căror acțiune să fi putut fi constatată ca reală, de vreo observare concretă. Ele au fost produse abstracte ale *imaginației creatoare* a oamenilor de știință.

★

Întrebat odată, cum a ajuns să descopere gravitația universală, Newton a răspuns: gîndindu-mă necontenit la ea.

★

Chiar și Ribot, care era mai puțin îndrăzneț decît unii psihologi mai noi, zicea în „La vie inconsciente et les mouvements": „Gîndirea

nu e decît o activitate care asociază, disociază și percepe raporturi. Trebuie chiar să credem că această activitate este, prin natura ei, inconștientă".

★

Trebuie să ne deprindem de timpuriu cu ideea că cele mai multe din problemele de care ne ocupăm, dacă nu toate, *trebuie să rămînă deschise.*

★

Conform aforismului lui Emile Boutroux: „Les systèmes ne considèrent les choses qu'en gros, et les choses ne sont vrais que dans le detail". În amănuntele lor însă lucrurile, care sînt nenumărate, nu ne pot ajunge la cunoștință decît numai succesiv și treptat, într-un timp cu mult mai lung decît cel care constituie trecutul științelor noastre de astăzi, atît de tinere încă, în marea lor majoritate.

★

Cînd chinuiți de problemele ce ne răpesc liniștea sufletească ne adresăm științei, slujitorii ei modești se mărginesc să ne arate grămezile de materiale pe care le strîng cu zel, în vederea vastelor construcții ce se vor ridica mai tîrziu pe terenurile, pe care asudă ei, astăzi, cu atît de puțin profit și care nu sînt deocamdată decît simple „șantiere".

★

Dacă ne adresăm metafizicii, pontifii ei orgolioși se grăbesc să ne conducă pe coridoarele obscure ale templelor în care oficiază, pînă la ușa sanctuarului misterios, și, cînd o întredeschid cu scumpătate, ne arată, ca pe ochiul de sticlă al unei panorame, un monument măreț, ridicat gata, în întregime, și împodobit, în toate amănuntele lui, cu toate frumusețile posibile și imaginabile. Priveliștea neașteptată nu poate, se înțelege, decît să ne încînte. Dar monumentele pe care metafizicienii le propun admirației noastre, ca și tablourile spectaculoase ale panoramelor cu care le-am comparat, sînt numai zugrăvite. Impresia pe care ne-o produc ele, oricît ar fi de profundă, e numai un „efect de perspectivă" — intelectuală și, mai ales, afectivă.

★

Evoluția intelectuală a omenirii este unică, și fiecare popor, spre a izbuti să producă valori culturale adevărate, trebuie să pornească de la rezultatele la care a putut ajunge ea, prin alții, pînă în momentul cînd începe propria lui activitate.

★

Pe cînd dar științele propriu-zise pot fi expuse, în învățămînt în mod dogmatic, filosofia n-o putem studia cu adevărat decît numai în mod istoric ... Căci, cum am văzut, filosofia nu s-a putut încă constitui într-un corp unitar de idei, admise deopotrivă de toată lumea, și pe care oricine să le poată găsi oriunde, în oricare adică din manua-

lele didactice destinate începătorilor sau în tratatele sistematice, destinate celor mai înaintați, în studiul ei.

★

Cauza succesiunii numeroaselor sisteme pe care ni le înfățișează istoria filosofiei, și mai ales a diferențierii marilor ei perioade, e nevoia inerentă minții omenești de a lupta în contra scepticismului, de care e necontenit amenințată. În această luptă se rezumă odiseea cugetării filosofice; ea este care dă istoriei filosofiei elementul dramatic ce nu poate scăpa nici unui ochi pătrunzător.

★

Și astfel, întrebările chinuitoare ce se ridică de pe mormintele celor ce nu mai sînt, rătăcirile melancolice ale gîndului din ceasurile de durere, stăruința plină de neliniște cu care ochiul obosit al bătrînului caută să pătrundă întunerecul ce-i învăluie la orizont cărarea vieții — au fost primele forme, oarecum instructive, ale reflexiunii filosofice. Iar capetele mai bine organizate au ajuns încetul cu încetul la convingerea că problema înțelesului vieții nu se poate dezlega decît numai în legătură cu celelalte probleme, privitoare la natura, originea și scopul lumii în general.

★

Setea de adevăr ne apare la marii cugetători ca o putere fatală care învinge orice piedică și nu se dă înapoi dinaintea nici unei jertfe. În fața acestei puteri interesele individului, ca atare, dispar; el devine o simplă unealtă întru urmărirea unui scop ce trece peste marginile ființei lui, ca țintă către care tinde întreaga omenire.

★

Viața omenească nu e mult mai lungă astăzi decît era în trecut; din acest punct de vedere nu poate fi vorba de un progres; dar modul cum trăim astăzi e în multe privințe superior modului cum trăiau strămoșii noștri, și în această necontenită rafinare a vieții stă tot progresul civilizației. Tot așa, enigma universului nu s-a putut încă dezlega, dar modul cum s-a încercat această dezlegare în decursul timpurilor s-a perfecționat din ce în ce mai mult. Sistemele filosofice contemporane sînt din acest punct de vedere netăgăduit superioare încercărilor naive ale vechilor filosofi greci sau ale scolasticilor medievali. Un progres există dar și în filosofie și legea lui se rezumă în formula oricărui progres, în îndrumarea spre mai bine.

★

Filosofia rămîne un produs individual, chiar atunci cînd condițiile ei sînt de natură socială.

★

Dacă noi românii am fi avut în trecut, pe lîngă mai multă liniște, și putința de a ne dezvolta economicește, am fi ajuns probabil mai de timpuriu la o cultură mai înaltă.

În evoluția sufletească a omenirii, sensibilitatea nu ține pasul cu inteligența. Ideile oamenilor se schimbă totdeauna mai repede, uneori chiar mult mai repede decît sentimentele lor. Iar explicarea este că sentimentele sînt mai strîns legate de formele vieții omenești, individuale și colective, decît ideile.

*

Lucrurile cele mai lesne de admis din punctul de vedere al inteligenței, nu sunt tot atît de lesne de admis și din punctul de vedere al sensibilității. Așa se explică cuvîntul cunoscut al poetului roman Ovidiu, care era un bun observator al slăbiciunilor firii omenești. *Video meliora proboque, deteriora sequor*, scria el în *Metamorfozele* sale (VII, 20). Oamenii, adică, văd cu ușurință ce e mai bun, mai frumos, mai adevărat, și o pot chiar dovedi; pentru ei înșiși și pentru alții, în teorie. În practică însă, cînd e vorba să treacă la acțiune, se țin de vechile idei, de vechile deprinderi, de vechile așezăminte — care sînt mai puțin adevărate, mai puțin frumoase, mai puțin bune. De ce? Fiindcă de lucrurile vechi, la care ar trebui să renunțe, sînt legați prin sentimente, pe care nu le pot schimba cu aceeași ușurință și cu aceeași repeziciune, cu care și-au schimbat, asupra lor, ideile.

*

Dacă cultura a progresat în adevăr, în timpul nostru, în toate straturile societăților contemporane, n-a putut-o face totuși decît în mod diferit. Și anume, în cele superioare mai mult în adîncime, în cele inferioare mai mult în întindere.

*

Și precum datoria omului de știință era să înțeleagă cum lua naștere curcubeul, care, sub forma lui vizibilă, nu era decît o aparență optică, tot așa era datoria filosofului să priceapă ce voiau să zică în realitate dogmele, sub forma lor simbolică.

*

Atmosfera profund religioasă, din veacurile ce au stat sub stăpînirea absolută a creștinismului medieval, a fost puțin prielnică pentru dezvoltarea sufletească a oamenilor, în toate direcțiile și, mai ales, în ordinea intelectuală.

*

În veacul de mijloc, omul se cunoaște pe sine însuși numai ca *parte*: ca membru al unei familii, al unei bresle, al unei comunități politice sau religioase, — și nu gîndea, nici nu lucra, decît numai ca *totul* în care era cuprins. Niciodată poate nu s-au mai văzut, ca atunci, în istoria continentului nostru, mase așa de mari de oameni, cugetînd și simțind, trăind și lucrînd în același fel.

*

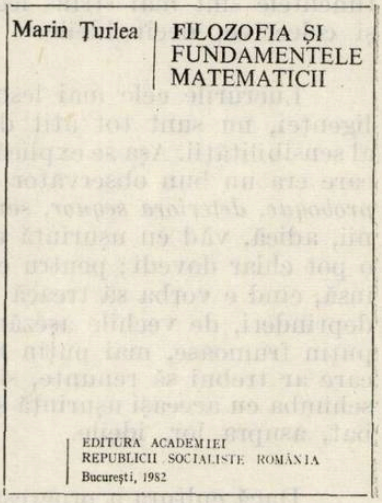
În amestecul nu arareori neașteptat, al cauzelor a căror împletire complicată și obscură formează, nu numai în viața politică și economică, ci și în cea intelectuală, a popoarelor, țesătura determinismului istoric, unele întîmplări, puțin însemnate în aparență sau chiar indiferente, au cîte odată o acțiune cu atît mai hotărîtoare, cu cît e mai puțin vizibilă.

În obiectiv:

MARIN ȚURLEA

FILOSOFIA ȘI FUNDAMENTELE MATEMATICII

BUCUREȘTI, EDIT. ACADEMIEI R.S.R., 1982, 261 p.



FILOSOFIA MATEMATICII ȘI CERCETĂRILE FUNDAȚIONALE

DE

ILIE PÂRVU

Cartea lui Marin Țurlea *Filosofia și fundamentele matematicii* constituie prima cercetare amplă din literatura filosofică românească consacrată fundamentelor filosofice ale matematicii. Elaborată pe baza unei documentări cuprinzătoare și actuale și avînd un „scenariu" teoretic clar și riguros urmărit, această monografie reprezintă o pledoarie elocventă pentru implicarea reciprocă a științei și filosofiei în analiza fundamentelor metodologice ale cunoașterii științifice, ale matematicii în particular. Însăși determinarea obiectului supus examinării în această carte se face sub incidența filosofiei și a științei: este vorba despre ceea ce s-a numit „cercetare fundațională", demers complex, analitic și constructiv în același timp. Acest tip de cercetare vizează atît analiza critică a fundamentelor conceptuale ale cunoașterii matematice cît și elaborarea unor „teorii fundamentale", sau a unor intersecții ale acestora, apte să permită reconstrucția unor mari părți ale matematicii efective.

În cadrul „analizei fundaționale" autorul distinge două componente inalienabile, numite respectiv „tehnică fundațională" și „relevanță filosofică". Tehnica fundațională coincide în general cu tipul constructiv al activităților metateoretice, avînd un înalt grad de specializare metodologică și instrumentală, constînd în utilizarea procedurilor, metodelor și tehnicilor cu caracter matematic sau logico-matematic; ea se află într-o puternică interacțiune cu practica matematică în sensul ei „clasic". Pe de altă parte, „relevanța filosofică" se referă la activitățile preponderent critice, constînd esențial în analize neformale, în explicitarea presupozițiilor și implicațiilor unor abordări fundaționale. Autorul insistă permanent în cadrul lucrării asupra deschiderilor reciproce ale acestor genuri de cercetare fundațională (ele se condiționează reciproc, se „infiltrează" continuu), ca și asupra deschiderii activității fundaționale la știința propriu-zisă, asupra unității caracteristice științei matematice în etapa ei actuală de dezvoltare între demersurile constructive și cele

Rev. filos., XXX, 2, p. 150–163 București, 1983.

critice, care-i dau acestei discipline posibilitatea de a „participa" la elaborarea propriilor ei fundamente conceptual-metodologice.

O altă distincție cu care operează autorul în analiza sa este aceea între „fundamentele logice" și „fundamentele matematice"; acestea sînt delimitate reciproc și li se indică cu multă precizie locul și rolul lor în studiul fundațional, contribuția lor relativă în analiza și întemeierea cunoașterii matematice. Fundamentelor logice le revine, după autor, în special sarcina reconstrucției „anteriorității logice" (în sensul lui Tarski) a teoriilor din matematică, precum și aceea a definirii principalelor concepte metateoretice implicate în analiza fundațională. Fundamentele matematice au o sarcină mai degrabă constructivă, de edificare a unor teorii și structuri matematice care să poată servi reconstrucției întregului edificiu al cunoașterii matematice.

După ponderea relativă pe care o ocupă aspectele distinse în cercetarea fundațională autorul împarte abordările din filosofia matematicii în „studii fundaționale" (centrate pe elementele tehnic-matematice) și orientări sau concepții „fundaționiste" (în care accentul principal cade pe elementele filosofico-critice).

Secțiunea cea mai cuprinzătoare a cărții este consacrată expunerii critice a „conceptiilor-program", conturării cît mai precise a profilului lor tematic și conceptual, analizei naturii instrumentelor tehnice puse în lucru în studiul cunoașterii matematice, problemelor multiple și complexe pe care le-au generat. Sînt examinate astfel, în lumina întregii lor evoluții tehnic-conceptuale și filosofice, logicismul, formalismul și intuiționismul, dezvăluindu-se atît presupozițiile lor filosofice (epistemologice și ontologice), cît și rezultatele lor efective în elaborarea unor concepte sau instrumente noi de analiză. Se detașează prin caracterul aproape exhaustiv al tratării îndeosebi capitolele consacrate logicismului și intuiționismului. În acest context își află loc analiza, întreprinsă pentru prima dată în literatura noastră, a concepției asupra matematicii a unor mari gînditori contemporani cum sînt W. v.O Quine (atît sistemele axiomatice propuse de el ca „rectificări" ale logicismului din *Principia Mathematica*, cît și viziunea sa epistemologică generală asupra cunoașterii matematice), R. Carnap (logicismul pluralist — despre care se discută mult în ultima vreme în filosofia matematicii — este considerat de autor în perspectiva găsirii unei interpretări convergente a problematicii fundării matematicii), G. Gentzen, K. Gödel (a cărui filosofie platonistă asupra entităților matematice cunoaște astăzi o adevărată „resurecție", argumentele sale în favoarea „realismului" matematic constituind punctul de plecare al unor numeroase elaborări și polemici).

În ceea ce privește intuiționismul matematic, cel mai profund și original din punct de vedere filosofic program fundaționist, autorul se străduiește să restituie fidel gîndirea întemeietorului lui, L.E.J. Brouwer (punîndu-i în evidență atît sursele ei în filosofia clasică cît și noutatea ei, îndeosebi de natură epistemologică), fără însă a neglija sau subestima, cum se întîmplă în alte expuneri, numeroasele inovații aduse „temei intuiționiste" în perioada următoare, de la logica intuiționistă a lui Heyting și semantica lui S. Kripke pînă la formalizarea și axiomatizarea conceptului de „subiect creator" încercată de G. Kreisel și A. Myhill.

Într-o evaluare globală a naturii și rezultatelor programelor fundaționiste autorul consideră aceste orientări drept „abordări complementare" ale problemei existenței și cunoașterii matematice, punînd accentul fie pe activitatea intuitiv-constructivă, fie pe rezultatele ei intersubiective și adecvarea lor la real, fie pe limbajul construcțiilor și sistemelor matematice. „Complementaritatea programelor fundaționiste este relevată *doctrinar* în ceea ce se numește *logicism pluralist* și care este apt să surprindă mai exact profilul epistemologic impus de noul spirit științific în cunoașterea matematică" (p. 241). Această apreciere coincide cu direcția principală a marilor mutații din cadrul acestor programe. Astfel, dacă se compară prima înfruntare publică a reprezentanților lor (Königsberg, 1931) cu ultimele simpozioane internaționale se poate observa cum tonul competitiv și spiritul polemic prezente la început au devenit surprinzător de moderate, astfel încît putem înțelege acum următoarea afirmație a lui A. Heyting: „Aș vrea să compar situația din 1930 cu cea de astăzi. Spiritul cooperării pașnice a învins controversele implacabile. Nici o direcție de cercetare nu mai are pretenția să reprezinte unica matematică adevărată".

A doua secțiune mare a lucrării, cea consacrată „abordărilor fundaționale", tratează modul în care s-a încercat să se reconstruiască matematica pornind de la anumite teorii elementare, „teoriile-sursă": teoria mulțimilor, teoria categoriilor, diferite teorii ale structurilor. În acest domeniu există o puternică tendință de „internalizare" a problematicii fundaționale, de pierdere treptată a interesului pentru dimensiunea filosofică (tendință exemplificată de lucrările recente ale lui L. Henkin).

Pentru înțelegerea specificului și rezultatelor „cercetării fundaționale" M. Țurlea utilizează distincțiile propuse de G. Kreisel între aspectele ei *logice*, *matematice* și *filosofice*. „Momentul logic" al cercetării fundaționale,

numit de Kreisel ,,fundamente logice", are ca obiect principal demonstrația, structura logică a teoriei matematice considerate ca ,,discurs" independent de ,,substanța" sa particulară (eventual, redusă la logică). ,,Momentul matematic", numit de Kreisel ,,fundamentele matematice", propune o abordare comprehensivă, nu doar formală, a teoriilor și conceptelor matematice, interesîndu-se de semnificația lor; el constă în edificarea propriu-zisă a unei teorii matematice ,,de bază" și construcția unor concepte cărora li se atribuie o funcție de fundare în matematică, de producere a întregii arhitecturi interioare a matematicii; axiomatizarea acestei teorii și reducerea la conceptele și axiomele ei a restului matematicii sînt sarcini esențiale ale ,,fundamentelor matematice" ale matematicii. ,,Momentul filosofic" apare atunci cînd analiza fundațională nu este abandonată la marginea unei teorii matematice specifice, ci se extinde și asupra ,,prealabililor" filosofici, epistemologici și metodologici ai acesteia, cînd se intenționează formularea explicită a supozițiilor epistemologice și a ,,angajărilor" ontologice ale unui cîmp matematic; atunci cercetarea metateoretică se transformă în analiză critică filosofică.

După prezentarea modului în care aceste aspecte ale cercetării fundaționale au apărut în cadrul programelor fundaționiste discutate anterior, M. Țurlea acordă o atenție deosebită metodei specifice a acestor cercetări, ,analiza fundațională"; ea a fost definită de H. Wang ca un proces de reducție a unui concept aparținînd unei teorii matematice prin definirea lui în termenii altor teorii mai ,,elementare". Această reducție (sau, mai degrabă, construcție) a conceptelor noi din matematică este completată de formalizare, de expunerea explicită a substructurii logice a unei teorii matematice, a regulilor de deducție. Ambele componente ale analizei fundaționale își găsesc unitatea în modalitatea axiomatică de reconstrucție a teoriilor, și anume în axiomatizarea formalizată, practicată începînd cu metamatematica lui Hilbert. Analiza fundațională constituie o variantă a metodei analizei conceptuale considerate de R. Carnap fundamentală pentru logica științei.

Fundamentarea matematicii ca sarcină ,,tehnică" a fost concepută inițial ca o fundamentare integrală, universală, o reconstrucție unificată a tuturor domeniilor cunoașterii matematice pe baza unei singure teorii, ,,teoria fundamentală"; aceasta oferea conceptele prime și principiile necesare derivării tuturor teoriilor matematice. Analiza fundațională avea în această interpretare o multiplă sarcină: (1) să construiască și să întemeieze — prin axiomatizare riguroasă — teoria fundamentală; prin aceasta ea contribuia la ,,justificarea și clarificarea principiilor și conceptelor fundamentale ale matematicii" (H. Wang); (2) să edifice pe această bază restul matematicii; (3) să explice conceptele metateoretice (demonstrabilitate, calculabilitate, constructivitate etc.) utilizate în cercetările asupra sistemelor matematice. Cel mai important program fundațional integral a fost cel care înțelegea prin matematică ,,acea activitate ce se poate desfășura în cadrul teoriei axiomatice a mulțimilor folosind logica clasică a predicatelor" (S. MacLane). Această doctrină a fost adesea numită ,,marea fundare ansamblistă". O nouă perspectivă în fundarea matematicii a fost deschisă, arată autorul, prin crearea teoriei categoriilor. În cadrul acesteia se produce o mutație semnificativă de la *studiul centrat pe obiect* sau structură la cel centrat pe diferite corespondențe (morfisme) care conservă anumite structuri matematice. Cu aceasta se produce o deplasare spre o perspectivă constructivistă. Atît dificultățile interne ale celor două mari tentative de fundare integrală a matematicii cît și apariția unor teoreme ,,paradoxale" (Löwenheim-Skolem) au constituit un motiv important pentru părăsirea ideii unei fundări unice și universale a matematicii și adoptarea unei perspective pluraliste, a unor ,,fundamente multiple", a unor ,,sisteme multiple pentru fundamente" (p. 222—223). Concluzia pe care o formulează autorul în încheierea acestei importante secțiuni este următoarea: practica matematică actuală, cînd diversitatea obiectelor matematice nu mai poate fi reconstruită formal de nici un singur sistem fundațional, nu mai privilegiază vreun sistem fundațional, sugerează ideea unei cooperări a sistemelor multiple ale fundării matematicii; numai ,,luate colectiv" acestea pot oferi o înțelegere a complexei țesături a structurii metodologic-conceptuale a cunoașterii matematice.

Scrisă cu competență și rigoare științifică, dezvoltînd o perspectivă de analiză filosofică complexă, în care cunoașterea matematică nu este analizată doar intern-matematic, ci și prin luarea în considerație a unor contexte mai cuprinzătoare în care se inserează activitatea matematică, cartea lui M. Țurlea constituie încă un exemplu semnificativ pentru nivelul și valoarea cercetării epistemologice actuale din țara noastră.

În obiectiv:

GHEORGHE VLĂDUȚESCU

FILOSOFIA LEGENDELOR COSMOGONICE ROMÂNEȘTI

BUCUREȘTI, EDIT. MINERVA, 1982, 244 p.

ÎNCERCARE ÎN PROTOFILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

DE

ION DUR

Pentru identitatea culturii românești, nu pot fi decît benefice investigațiile aprofundate și metodice ale începuturilor gîndirii noastre filosofice. Studiile de pînă acum — multe dintre ele valoroase, cu concluzii acceptabile — au descifrat mai ales preocupările metafizice, în înțelesul tradițional al termenului, existente în forme explicit și intenționat elaborate. Starea aceasta de lucruri a fost generată se pare de prejudecata că nu trebuie căutate începuturile cugetării românești dincolo de cele dezvăluite fără prea mari eforturi sau că, dacă ne aventurăm totuși într-acolo, n-ar trebui să căutăm mai mult decît ne relevă o cercetare obișnuită, pentru că riscăm să ajungem la speculație sterilă ori falsă erudiție (v., între altele, D. Petcu, *Conceptul de etnic*, 1980, p. 213 și passim). Există însă și cercetători care nu ocolesc vîrtejurile unor „pătanii" gnoseologice, dimpotrivă, se lasă prinși în nu așa de plăcutele mreje ale unei odisei petrecute în zonele mai puțin defrișate și mai încețoșate ale dimineții cugetării românești. Printre acești temerari ai *spiritului îl aflăm* și pe Gh. Vlăduțescu, cunoscut exeget al istoriei filosofiei universale, preocupări care ne apar acum ca un ocol necesar și oarecum programatic: numai așa se poate cunoaște mai bine, în esența ei, spiritualitatea propriei națiuni. Altfel spus, venind dinspre alte culturi spre cea a poporului din care faci parte, poți elabora — evident, *nu în lipsa unui examen cognitiv și axiologic* al acestora — judecăți obiective, profunde despre valoarea creației, despre originea și evoluția spiritualității, într-un cuvînt: despre devenirea întru cultură a neamului tău. Și la acestea se referă *Filosofia legendelor cosmogonice românești* (Edit. „Minerva", 1982), prin care Gh. Vlăduțescu ne propune de fapt întoarcerea la origini, meditația atentă, deloc superficială asupra lor, nostalgia și fascinația acestora — cu atît mai mult, cu cît e vorba de originile gîndirii filosofice românești — stăpînindu-ne intens pe măsură ce ne despărțim de ele; chiar dacă e paradoxal, ne putem întoarce la început, la trecut aproape numai îndepărtîndu-ne de el... Autorul pledează cu argumente serioase — și nu cu teze! — pentru integrarea folclorului nostru, a cosmogoniilor și antropogoniilor, în istoria scrisă a filosofiei românești. Aceasta trebuie reconstituită! În special primul său capitol. Și asta pentru că, de regulă, nu s-a făcut loc înțelepciunii populare în „cărțile care refac drumul filosofiei naționale de la origini și pînă astăzi". Gh. Vlăduțescu pornește în daedalul demonstrației sale de la o teză a Stagiritului care spune: „și iubitorul de mituri e oarecum un filosof", încercînd să valideze, pe de o parte, mitul drept temei al apariției filosofiei (sau al filosofării, am zice noi) și, pe de alta, să fundamenteze trecerea de la mit la filosofie. Desigur, demersul nu e lipsit de dificultăți, de capcane, Gh. Vlăduțescu nefiind nici primul și, sperăm, nici ultimul cercetător care se ocupă de folclorul nostru, de legendele *cosmogonice românești*. Dealtfel, delimitînd conceptual mitul (luat se pare în accepția dată de M. Eliade: „realitate culturală care nu poate fi abordată și interpretată decît din perspective multiple și complementare"), autorul, conștient de obiecțiile ce pot fi invocate în legătură cu ipotezele sale, se și referă la unele dintre ele. Cu toate acestea însă, *analiza temeinică, obiectivă* a miturilor, riturilor, practicilor oraculare românești conduce cu necesitate la concluzia că ele constituie, spune Gh. Vlăduțescu, *protofilosofia* noastră (adică: „ceea ce nu este încă *filosofie*, totuși o filosofie și posibilitatea *filosofiei*"). Relevante ni se par în acest sens considerațiile făcute asupra polimorfismului mitului, a deschiderii pe care o are acesta. Dialog pe care l-a purtat omul cu lumea, „explicație a lumii, un limbaj al omu-

lui cu lucrurile în care se concentrează o experiență, lămuririle și nelămuririle, intuițiile, încrederea și teama" (p. 11), mitul ne apare ca o tentativă de reconstrucție a lumii. El are nu numai sau nu atît o încărcătură religioasă, cît una metafizică, filosofică. Mitul este o „închidere ce se deschide" sau, ceea ce e totuna, „închis în deschiderea" lui, ca să invoc sintagme cunoscute, este „filosofie a *epocii*, în formă protofilosofică". (Osmoza mit-filosofie apare ca un proces natural, firesc). Se poate afirma că prin mit, constată Gh. Vlăduțescu, omul năzuia, nu intenționat, să descopere *principiul* de constituire a lumii. Bunăoară, haosul, în cosmogonie, are, schimbînd ceea ce trebuie schimbat, funcția pe care o are principiul în filosofie. Există aici, cred, ușoare accente de „modernizare" a mitului, chiar dacă autorul avertizează că protofilosofia nu e o reflecție asupra principiului, ci „o căutare a lui". Aș numi începuturile, „existența" prin mit mai îndată o *trăire în și prin parabolă*, întrucît miturile — constituite într-un început de reconstrucție a lumii, e drept, bio-antropomorfă — nu sînt altceva decît *alegorie* încărcată de sensuri. Spuneam mai sus că studiul lui Gh. Vlăduțescu nu e prima încercare de resemnificare a folclorului nostru. Ceea ce îi este însă caracteristic demersului din *Filosofia legendelor cosmogonice românești* — în special primelor patru capitole —, este, întîi, respingerea atitudinii teziste, a oricărui impresionism facil de care mulți exegeți au uzat și abuzat cînd s-au aflat în fața textelor mai vechi; apoi, pînă acum s-au desprins mai puțin „corespondențe", similitudini întemeiate pe o argumentație solidă între starea înțelepciunii populare de la noi și începuturile gîndirii din alte spații culturale. În acest din urmă sens cartea lui Gh. Vlăduțescu este și un dialog rafinat al gîndirii românești cu filosofia de aiurea, o abordare comparativ-istorică a motivelor cosmogonice din arii culturale diferite, prilej de a evidenția filiații și determinări, de a repune în discuție problema influențelor dintre Orientul și Grecia antică, ca și dintre acestea și începuturile cugetării românești. Nu un „protocronism" sau un „sincronism" al motivelor, nu eludarea penetrației unor elemente alogene e ceea ce vrea să releve autorul, ci descifrarea din interior — dar nu numai — a obîrșiei și particularităților filosofiei noastre. E respins, însă, mimetismul frivol ori transplantul, aspecte infirmate de analiza concret-istorică a originii și evoluției spiritualității românești. Dealtfel, cum observă și autorul, nu influențele contează, ci *modul cum se asimilează* („factorul extern devine unul intern" — iată calea regală a asimilării). O demonstrează elocvent determinismul concret al dualismului românesc, faptul că „textele (și motivele) dualiste din cultura română a vremii, cu o incontestabilă tentă socială antifeudală, își aveau, dincolo de vreo influență, cauza în realitatea imediată" (p. 122—123). Așadar, fondul nostru tradițional a concrescut pe realitatea socială de aici. Tot originalitatea legendelor cosmogonice românești e de asemenea justificată și de rezultatele pe care le relevă fenomenologia elementelor (apă, foc, aer, cer, pămînt, număr) puse la baza lumii, examen care validează totodată și trecerea de la mit la filosofie. Trebuie observat însă, cum sugerează și autorul, că, în spațiul culturii românești, ilustrarea ultimei teze — a osmozei mit-filosofie — întîmpină unele dificultăți, cea mai mare dintre ele fiind dată de aparentul hiatus existent între mitologia noastră și momentul apariției filosofiei sistematice. Filosofia românească pare a nu se fi constituit „în prelungirea fondului tradițional ca valorizare a lui", ca să folosesc formularea lui Gh. Vlăduțescu. Acest aparent „raport de opoziție exterioară a celor două universuri" putea fi cred înlăturat printr-o cercetare temeinică — atît cît se putea — a factorilor, deci implicit a mecanismului, care au determinat trecerea de la mit la filosofie, analizîndu-se apoi metamorfozele prin care va fi trecut fondul nostru tradițional pînă la apariția primului filosof. Argumente interesante ar fi adus în acest sens capitolul „Corespondențe filosofice", care, dincolo de concluziile inedite cu privire la modelele cosmogonice — văzute oarecum în diacronia acestora — conținute de creația gînditorilor D. Cantemir, M. Eminescu, I. E. Rădulescu, V. Conta și L. Blaga, se putea constitui, fundamenta mai îndată și mai mult în zona descifrării filiațiilor dintre legendele *noastre* și modelele cosmogonice detectate la gînditorii amintiți. Să fim bine înțeleși. Nu contestăm valoarea concluziilor stabilite în această secțiune a cărții. Considerăm însă, chiar dacă ne repetăm, că dezvăluirea legăturilor organice dintre miturile și legendele românești și fondul de idei al operelor în care acestea se regăsesc într-o formă sau alta ar fi fost un fel de experiment crucix al justificării, al funcționalității depline a tezei centrale a autorului: trecerea de la mit la filosofie. Era, poate, demonstrat și mai convingător faptul că mitul reprezintă filosofia epocii în formă protofilosofică. Acest aspect nu e deloc o neîmplinire a cărții lui Gh. Vlăduțescu, nu știrbește cu nimic din sporul cognitiv și axiologic adus la scrierea obiectivă și competentă a primului capitol din istoria filosofiei românești. În marginea unor texte cum sînt cele invocate de *Filosofia legendelor cosmogonice românești* nu se poate improviza pueril ori desfășura nestingherit o speculație sterilă. Așa încît fie că demonstrează modul de gîndire realist al înțelep-

ciunii noastre populare, al legendelor cosmogonice, fie că evidențiază determinismul concret-istoric al acestora ori desprinde coordonatele modelelor cosmogonice din opera unor gînditori români, aflăm în Gh. Vlăduțescu — cercetător trecut prin asceza culturii și a scrisului — un exeget suplu în judecată, cu discernămînt și acribie pentru document, un remarcabil degustător de texte, multe neștiute sau uitate în liniștea și nepăsarea bibliotecilor (ce păcat că nu pot sări cărțile din raft să-l ia de mînă pe cercetătorul comod!...), texte care ne relevă sensuri fragile pentru dimineața cugetării românești, un raționalism imanent și oarecum naiv al acestor începuturi. Exegeza autorului, perspectiva istorică și axiologică asupra izvoarelor primare, dacă exprimarea nu e cumva pleonastică, ale filosofiei noastre evită raționamentul de conjunctură ori definitiv elaborat în raport cu unele texte religioase mai ales, care ne pot oferi, la o analiză obiectivă și nuanțată, semnificații „pentru reconstituirea reflecției protofilosofice". Bunăoară, „*Geneza*, prin motivele cosmogonice, istoricește anterioare refacerii religioase, solidarizează cu realismul inițial; realism în sensul că mitul, încă sincretic, conferă, totuși, primordialitate fiziculuí" (p. 69). Aceeași „lectură" trebuie să aplicăm folclorului românesc care, spune Gh. Vlăduțescu, nu se reduce la fondul de idei desprins superficial din *Miorița*, *Meșterul Manole* și *Tinerețe fără bătrînețe*... — pe nedrept singurele care ar putea fi admirate —, ci cuprinde — la o judecare mai profundă și din perspectiva acumulărilor de valori contemporane — elemente, fie ele oricît de generale ori firave, de filosofie și știință. Folclorul își merită astfel numele de „enciclopedie a sufletului poporului" (I. A. Candrea). Cosmogoniile românești exprimă indubitabil un mod de gîndire materialist, cu nimic inferior celui manifestat, de pildă, de grecii antici, iar ca dovadă a dialogului și unității dintre eu și lume, ele sînt, observă autorul, și un început al umanismului, cînd omul începe să fie măsură a tuturor lucrurilor. Dealtfel, în capitolul „Cosmogonii și antropogonii", Gh. Vlăduțescu re-face cîteva din formele mitologice românești în care apar tratate originea omului și a lumii, relevînd, alături de cele amintite anterior, un model dualist cu particularități specifice dar similar celui din filosofia universală.

Chiar dacă nu impune ipoteze absolut noi, secțiunea „Corespondențe filosofice" — nu atît de justificată de titlul cărții — e incitantă și remarcabilă mai ales prin consecvența cu care se poartă discursul, care sfîrșește uneori în concluzii nu lipsite de interes și, poate, de inedit. În analiza pe care o face modelelor cosmogonice întîlnite în creația lui Eminescu constatăm, încă o dată, prudența judecăților de valoare, relativitatea imprimată demersului — trăsătură impusă de deschiderea operei acestui creator de excepție, de *viziunea* poetului care ea însăși este, de exemplu în *Scrisoarea I*, relativă — ca să nu mai vorbim de grija pentru cuvînt și, de ce nu, accentele lirice ale comentariului unor texte eminesciene. Elocvent pentru cele spuse e modul cum — nefăcîndu-se abstracție de spiritul epocii — se pune problema paseismului: Eminescu e „vizionar care vrea să facă din vizionarism și paseism *o filosofie pentru prezent* (s.n.), paseismul fiind depășit, spune Gh. Vlăduțescu, de un stoicism înțeles ca o „reconstrucție sufletească" reconfortantă, stare pe care poetul o atinge dar nicidecum „prin întoarcere în timp și livresc". Și tot relevantă este și circumspecția pe care ne-o impune autorul în legătură cu detectarea unor „teme" filosofice în opera poetică eminesciană, știindu-se cît de delicat, de fragil e raportul dintre liric și metafizic, dintre *Dichtung* și *Denken*. Eminescu nu făcea metafizică în versuri, ci poezie filosofică: nu „filosofie a poematizării", ci, cum spune I. Negoițescu (cu care autorul e, se pare, de acord), „filosofie poetizată". Cît privește influențele care l-au stăpînit, operele care l-au ispitit, e greu și aici să despărțim apele după ce s-au vărsat în mare sau în ocean. Cu atît mai mult, cu cît, la Eminescu, o spune și Vlăduțescu, „este greu să identifici ceva în stare pură, fie și pentru faptul că poetul are geniul combinațiilor rafinate". Evident, nu numai de „combinații" e vorba, oricît de „geniale" ar fi ele... Lucru de care, nu mă îndoiesc, e conștient și autorul, de îndată ce spune undeva că, la Eminescu nu trebuie căutate neapărat heraclitism, budism ori hegelianism, ci o „dialectică învățată deopotrivă de la antici și moderni dar și *gîndită și creată* de el" (s.n.). (Dezbătînd problema influențelor, autorul amintește și de T. Maiorescu, iar în cazul acestuia invocă teza de doctorat susținută la Gissen în 1859; se cuvine să precizăm aici că titlul disertației nu a fost *De Philosophia Herbarti*, ci *Relația* — v. Liviu Rusu, *Scrieri despre Titu Maiorescu*, Edit. Cartea Românească, 1979, p. 116 și passim. E adevărat, greșeala e doar în ce privește titlul, pentru că de fapt T. Maiorescu se referă pe larg la filosofia lui Herbart în lucrare). Pagini substanțiale consacră Gh. Vlăduțescu și gîndirii lui L. Blaga. Chiar dacă se ocupă de modelul cosmogonic al acestuia autorul nu crede în, dacă nu chiar minimalizează, valoarea și adevărul, atît cît sînt, ale sistemului filosofic blagian („Blaga este prea mare poet pentru a mai putea fi și altceva..."; „sistemul, deși închegat, este cam ca aurul alchimiștilor în retorte imaginare"; filosofia lui Blaga „pierde lumea reală, prin creația alteia imaginare"; să fie chiar așa întru

totul?!...). Credem că nu trebuiau eludate interpretările noi şi valoroase făcute de cercetători avizaţi ai operei gînditorului din Lancrăm. Erau necesare astfel nuanţări mai atente, disocieri mai obiective, mai exacte, dacă se poate spune aşa. Remarcăm însă ca pertinente raţionamentele făcute şi concluziile elaborate în legătură cu atributele Marelui Anonim, aşa cum apare în *Diferenţialele divine*.

Situată în prelungirea unor preocupări din *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic* — mă refer înainte de toate la teza trecerii de la mit la filosofie —, cartea lui Gh. Vlăduţescu este o încercare reuşită în protofilosofia noastră, un aport cognitiv şi axiologic de prestigiu la scrierea obiectivă a istoriei gîndirii româneşti.

În obiectiv:

NICOLAE MILESCU

ARITMOLOGHIA, ETICA ŞI ORIGINALELE LOR LATINE

Ediţie critică, studiu monografic, traducere, note şi indici de Pandele Olteanu,

BUCUREŞTI, EDITURA MINERVA, 1982, 281 p.

SCRIERI INEDITE ALE LUI NICOLAE MILESCU SPĂTARUL

DE

PETRU VAIDA

În ultimii ani au apărut o serie de contribuţii privind opera unuia din cei mai de seamă cărturari români din secolul al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, unul dintre primii ale căror scrieri au pătruns în circuitul universal european, Nicolae Milescu Spătarul. Este vorba atît de publicarea unor texte inedite cît şi de studii consacrate autorului român, atît în ţara noastră, cît şi în U.R.S.S., care ne permit să ne facem o imagine mai completă şi mai exactă asupra lui N. Milescu. Mai cu seamă publicarea unor manuscrise aflate în bibliotecile din U.R.S.S., greu accesibile chiar cercetătorilor, ca să nu mai vorbim de publicul mai larg, trebuie menţionată aici, căci, în absenţa textului, chiar cercetători în genere avizaţi şi competenţi, au caracterizat uneori opere ale lui Milescu numai după ceea ce ne permite să presupunem titlul lor. Astfel, cum Milescu era autorul unor opuscule ca *Hrismologhionul* care se încadrează în ceea ce V. Cândea a numit „manţie politică" (este o interpretare a profeţiilor lui Daniil din Vechiul Testament despre cele patru „monarhii", adică imperii universale, asemănătoare prin temă opusculului lui D. Cantemir *Monarchiarum physica examinatio* din jurul anului 1714, cu aceeaşi concluzie politică: biruinţa inevitabilă a monarhiei din Nord, adică a Rusiei, asupra imperiului otoman), a *Cărţii despre ieroglife*, consacrată interpretării simbolurilor, şi a altor scrieri asemănătoare, s-a presupus că *Aritmologhionul* este o carte „mistico-erudită" (P. P. Panaitescu în tratatul *Istoria literaturii române*, I, 1964), de „hermeneutică medievală" (articolul despre N. Milescu în altminteri excelentul *Dicţionar al literaturii române de la origini pînă la 1900*, Iaşi, 1979), cu alte cuvinte o carte de interpretare mistică-simbolică a numerelor. Pe de altă parte, alţi cercetători, printre care şi matematicieni ca regretatul Gh. Vrânceanu, au crezut că e vorba de teorii şi calcule matematice. Acum avem în faţă, datorită profesorului Pandele Olteanu, textul original slavon al *Aritmologiei*, precum şi al unui alt text, *Etica*, împreună cu care formează de

fapt un singur opuscul al Spătarului Milescu [1]. Se dovedește că *Aritmologhia* este de fapt în cea mai mare parte un florilegiu, o culegere de maxime, de sentințe morale, ceea ce și explică asocierea ei cu opusculul *Etica*, o altă culegere de maxime. Ceea ce deosebește de la prima vedere *Aritmologhia* de alte florilegii este ordonarea sau gruparea sentințelor sub forma de ,,gnome cifrice", de exemplu: ,,Aceste trei lucruri merită să fie numite necuvîntătoare (lipsite de rațiune — *P.V.*)[2]: 1. Cel ce strică lucrurile bune, cînd trăiește între cei răi 2. Stăpînul care aduce la cinste o slugă nevrednică 3. Cel care nu iubește mai mult pe copiii săi buni și ascultători, decît pe cei răi și neascultători" [3]. Titlul derutant de ,,aritmologhie" provine din această formă de ordonare a materialului. În opusculul *Etica* sentințele sînt grupate după un alt criteriu: ele sînt atribuite, pe grupuri de sentințe înrudite ca temă, unor împărați (153 de împărați romani, bizantini, germani și austrieci) ca ,,devize" și cugetări ale acestora, atribuire evident arbitrară și tîrzie: gruparea sentințelor pe împărați are același rol ca și cifrele din *Aritmologhie*, un rol, în primul rînd, probabil mnemotehnic, fiind vorba de texte didactice, destinate învățămîntului.

Prof. Pandele Olteanu a identificat și izvoarele *Aritmologhiei* și ale *Eticei: Arithmologia miscella* a lui Johann Lauterbach, *Arithmologia Ethica* a lui Joachim Camerarius (Cammermeister) (1500 — 1574), colaborator al lui Melanchton, profesor la Universitatea din Leipzig și Tübingen, și *Symbola imperatorum* (1625—1627) de Nicolae Reussner. Cartea Spătarului este o traducere a acestor scrieri ale celor trei autori protestanți germani, cu unele mici adaosuri și omisiuni. P. Olteanu a descoperit și izvorul direct al *Aritmologhiei*: N. Milescu a tradus operele menționate după versiunea — prescurtată în unele părți — cuprinsă în *Enciclopedia* în șapte volume (1620, ed. II-a: 1630) a lui Johann Heinrich Alsted, cunoscut în istoria culturii românești, deoarece a fost un timp profesor la colegiul din Alba Iulia. În ediția critică realizată de prof. P. Olteanu se publică paralel textul originalelor latine și traducerea slavonă a lui N. Milescu, însoțite și de o traducere românească care îi aparține.

Ceea ce frapează pe cititorul de astăzi la lectura *Aritmologiei* ca și a celorlalte opere didactice ale lui N. Milescu, publicate recent, este bizareria, aglomerarea de date disparate unificate numai prin forma aritmologică, căci *Aritmologhia* conține nu numai sentințe etice, dar și material mitologic, de ,,fizică" în înțelesul vechi, de astronomie și astrologie, de istorie, zoologie etc. etc. În legătură cu aceasta s-a vorbit încă mai de mult despre ,,enciclopedismul" Spătarului (N. Kedrov, un milescolog rus din sec. XIX, P. P. Panaitescu ș.a.), idee reluată într-un studiu special de Zamfira Mihail [4], care îl situează pe N. Milescu în cadrul unei anumite tendințe sau vocații enciclopedice proprii secolului al XVII-lea și al cărui produs este și enciclopedia lui Alsted. Trebuie însă să ne înțelegem despre ce fel de ,,enciclopedism" este vorba. Comparația cu un alt mare ,,enciclopedist" român se impune: Dimitrie Cantemir a avut preocupări de filosofie, istorie, orientalistică, geografie, dar a închinat cărți deosebite fiecăruia dintre aceste domenii, în vreme ce în *Aritmologhia* lui Milescu (și în izvoarele sale, evident) sînt alăturate date cu totul disparate, din diferite domenii. Ba mai mult: *Aritmologhia* cuprinde gnome care nu pot fi considerate propriu-zis, nici cunoștințe, nici precepte. De exemplu, una din gnomele cifrice ale *Aritmologhiei* (tradusă după Camerarius) enumeră 19 cupluri de ființe ,,între care niciodată nu va fi pace": lupul și păstorii, pisicile și șoarecii, strugurele și varza (?!), calul și cămila (?!), șarpele Vasilisc și nevăstuica de casă, caracatița și lăcustele (!!) etc. etc. Frapează atît afirmațiile adevărate, dar inutile prin banalitatea lor (pisica și șoarecele) cît și alăturarea altor date cu totul fanteziste. Este clar că aici nu poate fi vorba propriu-zis de ,,*cunoștințe* (s.ns. — *P.V.*) despre natură

---

[1] *Aritmologhia și Etica* au fost editate înainte, împreună cu alte trei opuscule datînd din aceeași perioadă, 1672—1674, de cercetătoarea sovietică O. A. Belobrova în 1978 sub titlul *Nikolaj Spatharii: Estetičeskie traktaty*. Volumul editat de O. A. Belobrova mai cuprinde: *Cartea despre ieroglife, Cartea despre Sibile, cîte erau, cum se numeau și despre profețiile lor*, un opuscul în care tradiția medievală despre Sibile, care ar fi prevestit venirea lui Christos, se combină cu ,,manția politică", *Cartea despre cele nouă muze și despre cele șapte arte libere*. O. A. Belobrova a consacrat în ultimii ani o serie de studii operei lui N. Milescu, îndeosebi celor cuprinse în volumul editat în 1978.

[2] În textul latin (despre care vom vorbi mai jos): *rationis expertes*, tradus de Milescu prin *bezslovesnii*.

[3] Nicolae Milescu, *Aritmologhia, Etica și originalele lor latine*, Ediție critică, studiu monografic, note și indici de Pandele Olteanu, București, Edit. Minerva, 1982, p. 173 și 281. Trimiterile ulterioare la această ediție le vom face indicînd numai pagina.

[4] *Nicolae Milescu le Spathaire un encyclopédiste roumain du XVII-e siècle*, în R.E.S.E.E., 1980, nr. 2, p. 264—285.

sistematizate *sui generis*" [5]. Cunoscînd caracterul didactic, destinat învăţămîntului, al acestor cărţi (atit în Germania secolului XVI—XVII, cît şi în Rusia, unde, după cum se ştie, Milescu avea, în primii ani, în afară de sarcini diplomatice şi altele didactice), cititorul de astăzi se întreabă ce fel de învăţămînt era acesta, cum puteau servi elevului cunoaşterea faptului că pisica şi şoarecele sînt duşmani sau gnomele fanteziste. Credem că sentimentul de bizarerie decurge din dificultatea noastră de a ne transpune într-un alt eon cultural. O sugestie preţioasă ne vine de la ultima carte publicată în atît de controversata chestiune a barocului literar, *Cyrano de Bergerac — un model al barocului* de Dolores Toma (Univers, 1982). Datorită expansiunii retoricii, învăţămîntul de tip baroc, ne arată autoarea, nu urmărea atît să transmită cunoştinţe, adevăruri, cît să ofere material pentru conversaţie sau elocinţă, locuri comune, *topoi*, obiectul lui nu era cunoaşterea realului, ci discursul: „Nu există curiozitate ştiinţifică propriu-zisă, afirmă istoricii culturii acestei perioade, şi nici scopuri practice...", „...elevii stabileau liste de locuri comune, culegeri tematice: cuvinte, idei, sentenţii, exemple culese din lecturi care dădeau un conţinut, *res*, discursului lor" [6]. Această caracterizare se potriveşte opusculelor didactice ale Spătarului şi ar putea explica, măcar parţial, caracterul lor „bizar". Observaţia Zamfirei Mihail după care unele sentinţe din *Aritmologhie* sînt simple „cuvinte de duh" (des mots d'esprit), gustate de societatea timpului, corespunde cu ipoteza pe care o formulăm. Tot aşa este evident că gnome ca: „Elefantul este mare. Leul — mărinimos. Ursul — crud, aspru" etc. din *Aritmologhie* (p. 291) nu sînt cunoştinţe, ci „locuri", *topoi*, atribute care, potrivit tradiţiei retorice, erau asociate acestor animale şi pe care omul „cult" — în concepţia acelei vremi — trebuia să le cunoască. De altfel, *Aritmologhia şi Etica* nu sînt decît traduceri, deci caracteristicile „baroce" aparţin de fapt originalelor germane din sec. XVI—XVII: Alsted, Camerarius, Reusner.

Prezenţa unor trăsături baroce a fost semnalată de O. A. Belobrova şi în celelalte tratate didactice ale Spătarului, de exemplu, interesul pentru emblematică (desene alegorice însoţite uneori de scurte „devize", sau de explicaţii, în versuri sau în proză); în manuscrisul *Cartea despre cele nouă muze...* se găsesc desene emblematice inspirate de *Iconologia* lui Cesare Ripa, poate cea mai tipică expresie a genului, precum şi de alte surse occidentale similare[7]. Tot atît de semnificativă este voga „ieroglifelor", „simbolurilor" pentru esoterismul baroc.

Pe de altă parte, în ce priveşte *Aritmologia şi Etica* am fi dorit o comentare mai atentă a modificărilor faţă de originalele germane, pentru că tocmai acestea pot fi semnificative pentru gîndirea lui N. Milescu. Unele din ele par a indica o atenuare a caracteristicilor pe care am putea conveni să le considerăm „baroce". De exemplu, editorul nu ne explică de ce a tradus Milescu în titlul Eticei lui N. Reusner expresia „symbola imperatorum" prin „moravurile împărăteşti" (nravy carstvennyia), eliminînd astfel tocmai cuvîntul atît de caracteristic pentru literatura epocii „simboluri". Originalul lui Reusner cuprindea în afară de sentinţe, portretele simbolico-emblematice ale împăraţilor, realizate de gravorul Goltzius, omise în versiunea din enciclopedia lui I. Alsted care este, cum ştim, izvorul direct al *Eticei* lui N. Milescu. Poate că termenul de „symbola" se referea tocmai la combinaţia textelor cu aceste gravuri simbolice, ceea ce este şi caracteristica „emblematicei" baroce. Uneori, în origianal, aceeaşi idee este expusă mai întîi în

[5] P. Olteanu, *N. Milescu Spătarul*, „*Cartea naturii*", în „Manuscriptum", 1982, nr. 2, p. 64. Acest articol al lui P. Olteanu este consacrat unei alte lucrări a lui Milescu, *Cartea naturii*, care prezintă însă caracteristici asemănătoare cu *Aritmologhia*, foloseşte în parte aceleaşi izvoare (Camerarius, Alsted), iar textul publicat în revistă pentru a ilustra „cunoştinţele despre natură" ale Spătarului este tocmai gnoma cu „vrajba animalelor" din *Arithmologhia etica* a lui Camerarius pe care am comentat-o mai sus.

[6] Dolores Toma, *op. cit.*, p. 98 şi nota 2 la aceeaşi pagină.

[7] Titlul semnificativ al versiunii franceze, singura care ne-a fost accesibilă, este *Iconologie ou science des emblèmes devises*. — O. A. Belobrova consideră că tratatele Spătarului din 1672—1674 au fost destinate iniţial „instruirii cu caracter ceremonial, de etichetă" a copiilor ţarului (*op. cit.*, p. 15).

proză, apoi în versuri. Aceste jocuri verbale, demonstrații de virtuozitate stilistică atît de caracteristice epocii nu au fost reproduse de Milescu, care, după cum spune el într-o scurtă notă introductivă, a ,,interpretat" versurile, adică le-a transpus în proză, alteori, de exemplu la sentințele atribuite lui Henric al IV-lea (p. 253), le omite. Tot așa omite jocul rezultat din scrierea cu majuscule a inițialelor fiecărui cuvînt din secvența următoare [8].

Unul din criteriile cele mai sigure pentru a identifica apartenența unui autor la un anumit curent este cel stilistic. În această ordine de idei este foarte interesantă observația prof. P. Olteanu după care N. Milescu reproduce întocmai, ,,aproape ca într-o fotografie", topica originalului său latin, ceea ce dă slavonei sale un caracter ,,gongoric și cultist caracteristic scriitorilor de tip baroc" (p. 137), de exemplu prin folosirea *hiperbatului* (desemnat de P. Olteanu cu denumirea sa germană de ,,Einschaltung") (p. 136) [9]. Dar, observă P. Olteanu, ,,acest aspect gongoric și cultist al stilului *nu este căutat special de Spătar*.... Este un rezultat al modului său de a traduce ...". (p. 139) (s. ns. — *P.V.*). Deosebirea față de D. Cantemir, care urmărea în mod intenționat ,,ornarea" stilului său, între altele prin crearea de hiperbaturi (uneori chiar acolo unde în fraza latină pe care o traducea această figură retorică lipsea) este frapantă. Sîntem înclinați să conchidem că spătarul Milescu, a cărui operă scrisă românește, anterioară călătoriilor sale în Occident, se integra firesc tradiției românești și post-bizantine și în același timp, cum a demonstrat Virgil Cândea, ,,umanismului creștin" de la noi [10], fără să prezinte nici o trăsătură ,,barocă", a fost influențat ulterior, în scrierile sale didactice din 1672 — 1674 de cultura, ca să zicem așa, ,,la modă", fără să fi asimilat cu adevărat mentalitatea ,,barocă".

Însemnătatea opusculelor didactice pentru istoria culturii românești, rusești și europene nu se poate compara, desigur, cu aceea a *Jurnalului de călătorie în Siberia și China* și a *Descrierii Chinei*, operele unui savant de tip modern, la nivelul științei europene a vremii. *Descrierea Chinei* a fost pe drept considerată o monografie: este o descriere sistematică, în care materialul este ordonat după criterii raționale și nu după cele artificiale, artificioase și exterioare ale enciclopedismului ,,baroc". Prin scrierile lui Foy de la Neuville, care intitulează un capitol din cartea sa apărută la Paris în 1683 ,,Le récit d'un voyage de Spatarius par terre à la Chine", ale lui Philippe Avril (1692), ale suedezului J. G. Sparwenfeldt care copiază la Moscova textul slavon al *Descrierii Chinei*, faima Spătarului devine europeană [11].

Judecata privind însemnătatea istorică a operelor de orientalistică și sinologie ale Spătarului, nu înseamnă cîtuși de puțin că *Aritmologhia și etica* și lucrările similare nu prezintă un mare interes pentru istoria culturii noastre. *Aritmologhia și etica*, puse acum la îndemîna publicului larg prin ediția critică a prof. P. Olteanu, deschid accesul spre o latură pînă acum puțin cunoscută a operei lui Nicolae Milescu, dezvăluie aspecte noi ale integrării operei sale în cultura europeană și a contribuției sale la occidentalizarea culturii rusești din secolul al XVII-lea.

---

[8] De exemplu A.I.P.Q.N.S.I.A. Accidit in puncto, quod non speratu in anno (Se întîmplă într-o clipă ceea ce nu se așteptă într-un an) (p. 264).

[9] Hiperbatul este introducerea între două cuvinte sau părți de propoziție care în mod normal ar trebui să se succeadă nemijlocit, a altui sau altor cuvinte, de exemplu: *Omnis* in ferro *salus* (,,*Orice* în fier *mîntuire*", în loc de ,,orice mîntuire (este) în fier"). Descoperirea de către Dragoș Moldovanu a cultivării asidue a hiperbatului de către D. Cantemir a dezlegat o enigmă care dăinuia de decenii în legătură cu caracterul ,,nefiresc", nepotrivit spiritului limbii române, ,,forțat" etc. al stilului marelui cărturar.

[10] Virgil Cândea, *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în *Rațiunea dominantă*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1979.

[11] Cp. G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, I, București, 1969.

În obiectiv:

IMMANUEL KANT

DESPRE BINE ȘI FRUMOS

Selecție, prefață și note
de Ion Ianoși

BUCUREȘTI, EDIT. MINERVA, 1981, 2 VOL.
666 p.

KANT SUPUS UNEI LECTURI „DRAMATICE"

DE

DUMITRU VELEA

Pentru filosofie, anul 1981 a fost unul de două ori jubiliar: conștiința filosofică a aniversat două secole de la apariția *Criticii rațiunii pure* a lui Kant și a comemorat un secol și jumătate de la moartea lui Hegel; s-a oferit, astfel, un prilej reflecției filosofice românești de a se apleca asupra filosofiei clasice germane, îndeosebi asupra acestor două mari spirite, care au marcat și determinat intim sensul evoluției ulterioare a filosofiei. Cu puțin timp înaintea apariției unui volum omagial Kant*, Ion Ianoși dădea la iveală o antologie din opera lui Immanuel Kant *Despre bine și frumos I—II* (Edit. Minerva, B. P. T., București, 1981) însoțită de o întinsă și incitantă *Prefață*, consecință a unei reordonări a materialului antologabil și a unei lecturi „dramatice".

Este cunoscut faptul că, în ultimul deceniu, Ion Ianoși a întocmit succesiv antologii din opera lui Marx, Engels, Lenin (*Despre literatură și artă*, 1974; *Despre om și umanism I—II*, 1976; *Despre dialectică I—II*, 1978—Edit. Minerva), publicînd, ca rezultat sintetic al acestui efort de antologare, studiul *Umanism; viziune și întruchipare* (Edit. Eminescu, 1978) și apoi din creația lui Hegel (*Despre artă și poezie I—II*, Edit. Minerva, 1979) cu consecința firească, un studiu desfășurat triadic, *Hegel și arta*. Ideea deschiderii esteticii dincolo de granițele artei a alimentat continuu perspectiva abordărilor sale (v. *Schiță pentru o estetică posibilă*, Edit. Eminescu, 1975) și a devenit un suport teoretic în tentativa de *recuperare a esteticii filosofice*. Confruntarea cu Kant l-a pus pe autor într-o dificilă și paradoxală situație: cum să sistematizezi ceea ce este desăvîrșit sistematizat!? fiecare parte fiind rotunjită în sine ca întreg, cum să decupezi în vederea unei reordonări!? Și pentru a nu altera armonia lăuntrică a fiecărei părți asamblabile, s-a renunțat la „amalgamarea diverselor scrieri" și s-a impus cu strictețe urmarea demonstrației kantiene. Totuși prin strădania de „rezumare" și „esențializare" un anumit material (al unor particularizări sau individualizări) s-a pus între paranteze, căzînd din desfășurarea logică „principală" („secțiunea A") în cea „secundară" („secțiunea B"), redusă și cu putința de a fi ordonată conform unei sublinieri dorite. Ideea de sistem împiedică înțelegerea componentelor în afara acestuia; prin urmare, drumul spre *estetica* lui Kant nu poate fi decît drumul urmat de Kant: de la „rațiunea pură" la „rațiunea pură practică" și apoi la „facultatea de judecare". Dar pe I. Ianoși îl interesează conjuncția dintre *estetică* și *etică*, dintre *frumos* și *bine*. Îndeobște, el a păstrat cronologia scrierilor, structura pe „verticală", dar cu o excepție ce ar putea să nedumerească: inversarea ordinei—*estetica* înaintea *eticii*. Pe de o parte, deși este răsturnată o prioritate valorică și de substanță, filosofia după Kant diferențiindu-se în teoretică (filosofia naturii) și practică (filosofia moravurilor), deci cea de-a doua dedusă din prima, dar avînd asupra acesteia primatul reconfirmării, situarea în final a eticii nu poate să sugereze decît o încoronare; iar pe de altă parte, postularea dihotomică a filosofiei kantiene este, ca o necesitate internă, suplimentată

* *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure"*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1982.

trihotomic: facultatea de judecare fiind tocmai cea mijlocitoare între filosofia teoretică și cea practică. Înfrîngînd această inadvertență cronologică în favoarea unei ordonări structurale, răspunzîndu-se solicitării sistematice și implicit demonstrației lui Kant, Ion Ianoși caută să surprindă tocmai *direcționarea esteticului spre etic;* la aceasta adăugînd și depășirea dinăuntru a considerațiilor de estetică spre etică — de la *frumos* la *bine.*

Evoluția esteticii a fost fundamental marcată de efortul kantian de a stabili *autonomia* valorilor, de *disociere* a acestora și garantare a specificității fiecăreia din ele. „Preocuparea esențială a lui Kant — sublinia T. Vianu în cursul de estetică (1944 — 1945). *problemele filosofice ale esteticii* (*Opere*, 7, p. 732) — este să justifice și să considere valoarea teoretică, morală, religioasă și estetică drept niște valori care, nu se cuvine să impieteze unele asupra altora, ci se cuvine să se dezvolte în perfectă independență, îndrumîndu-se către scopurile revenindu-le în mod propriu". Contribuția kantiană nu este doar de *autonomizare*, ci și de sistematizare *unitară*. „Întreaga carte — scrie I. Ianoși spre sfîrșitul comentariului — ar putea fi citită și în lumina unei fundamentale antinomii, pe de o parte demonstrînd specificul esteticului și artei, ireductibil la teoretic sau practic, la știință sau morală, iar pe de altă parte dovedind permanentele medieri prin valoarea estetic-artistică, între valoarea teoretică și practică, între intelect și rațiune" (p. 48—49). Și I. Ianoși își asumă prin antologare și comentare, sarcina de a evidenția tocmai acest din urmă aspect.

Între *opera* și *viața* lui Kant, Ion Ianoși surprinde, în defavoarea subordonărilor de-o parte sau alta, „o perfectă omogenitate". Între cele trei *Critici* ale sistematicii kantiene, I. Ianoși pune în lumină principiile *unificatoare* și liniile *unificante;* supune structura filosofiei kantiene unui recurs cu tîlc genetic, obligînd-o să-i releve dezvoltarea în dedublări, ca și cum ar urma „legea unității contrariilor": pe de o parte, scoate la iveală *unitatea*, iar pe de altă parte, revelează mișcarea genetic-dialectică a *„contrariilor"*. La Kant toate se leagă între ele — se subliniază —, iar rațiunea pură odată descoperită, era obligatoriu ca ea să se bifurce într-o direcție teoretică și alta practică: folosința practică decurge din cea teoretică, dar îi și oferă acesteia o soluție, rămasă iluzorie în plan strict speculativ" (p. 19). I. Ianoși explicitează consecuțiile, succesiunile, determinările și condiționările tuturor elementelor, tezelor dintr-un plan într-altul, din cel teoretic în cel practic, ultimul fiind presupus în dedublare de primul, determinat de acesta, dar în același timp, fiindu-i o condiție de validare. Structura corelațiilor e surprinzătoare: dacă rațiunea pură practică oferă libertății o posibilitate și realitate, ea trebuie să țină cont de postulatele din dialectica și estetica transcendentală; fără *Critica rațiunii pure* n-ar fi fost posibilă *Critica rațiunii practice*, filosofia moravurilor obligatoriu complementează filosofia naturii, teoreticul se desăvîrșește în practic. O dublă realitate esențială (cîmpul cunoașterii teoretice și cel al legiferării practice) se prezintă concrescentă și distinctă, într-o unitate contradictorie. Dacă în planul *rațiunii pure* o cauzalitate din libertate și o cauzalitate potrivit naturii se defineau antinomic, în planul *rațiunii practice* această antinomie pare a se rezolva grație omului, dedublării acestuia în *homo phaenomenon* și *homo noumenon*, dar dedublarea sinonimă celei din cadrul naturii dintre *fenomen* și *lucru în sine;* dacă ideile rațiunii pure sînt *regulative*, iar cele ale rațiunii practice *constitutive*, acestea sînt preanunțate de utilizarea primelor în privința justificării conceptelor prime sau ultime, ceea ce înseamnă, după cum au remarcat și Gilbert și Kuhn în *Istoria esteticii* (trad. Edit. Meridiane, 1972). folosirea „imperiului absolut al scopurilor" ca analog al „imperiului naturii". Se relevă cu pregnanță modul cum rațiunea pură trecînd dincolo de *intelect* în antinomii, într-un spațiu aproximativ negativ, îl pozitivează, retroactiv, în plan practic: „Pe de o parte — se comentează — rațiunea e ruptă de intelect și sensibilitate, pe de altă parte — în chiar pura ei izolare — ea devine călăuza lor, e drept că numai în și prin dimensiunea practică" (p. 21). Cu alte cuvinte, se caută în prima *Critică* un „altul" pentru a o surprinde cum *se conservă* și *se menține* în cea de-a doua; se precizează contradicția între cele două sfere, apoi se deplasează în fiecare, pentru a se indica „unitatea", adică găsirea a ceea ce s-a numit „pozitivarea". În *trecerea* dintre cele două domenii, în care Kant a văzut o „prăpastie și peste care a constituit ca o „punte" *Critica facultății de judecare*, sperînd poate și în completarea termenilor unui silogism (intelect — premisa majoră; judecată — premisa minoră; rațiune — concluzia), I. Ianoși citește și o corelație, spre a-i nuanța, pe cît posibil dialectica apariției acestei din urmă *Critici*. Tensiunea contrariilor, în care se descifrează *dramaticul*, determină „unitatea" generatoare a celei de-a treia *Critici*. Rădăcinile acumulatei tensiuni se înregistrează în chiar scenariul cunoașterii kantiene cantonat în subiectivitatea abstractă a intelectului: în dualitatea empiric-rațional, sensibil-suprasensibil din planul moralității stăruie „un acut dramatism" — omul care face tre-

cerea de la natură la libertate, de la eteronomia voinței la autonomia acesteia, caracterizat încă de Hegel ca „amfibie", este străbătut de o „continuă tensiune, tocmai în virtutea dublei apartenențe (...) la două lumi distincte, noumenală și fenomenală, formală și =materială = ,liberă și dependentă" (p. 21); se surprinde dramatismul și în dialectica transcedentală din prima *Critica*, în trecerea de la sensibilitate și intelect, ca orientate spre ceea ce *este*, la rațiune, ca vizînd ceea ce *trebuie să fie;* de la rațiunea pură la rațiunea practică acesta se accentuează și „imperativul" devine, după comentator, expresia propensiunii lui Kant de „dramaturg al moralității". În fine, *Critica facultății de judecare* determinată fiind nu numai de depășirea *dramatismului* inerent gîndirii kantiene, dar și de necesitatea *sistemului*, I. Ianoși se vede nevoit să-și subîntindă demonstrația și pe raportul dintre *sistem* și *sistematizare* (dealtfel și titlul unui capitol din *Estetica* sa, din 1978, apoi reluat, cu ocazia antologării din Hegel și în studiul despre acesta, ca raport între *sistem* și *metodă*). Că această din urmă *Critică* ar fi rezultatul nevoii de sistematizare a fost argumentat pe lîngă autor și de o mare parte din nu puținii săi comentatori: de la G. Lebrun la Bauch sau B. Bauch, de la E. M. Wolff pînă la P. Heintel sau I. Petrovici. Totuși, punctul de vedere al lui I. Ianoși pare a fi asumat pe al lui C. Noica expus în *Două Introduceri și o trecere spre idealism. Cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticii Judecării"* (1943). Teza că partea critică a sistemului kantian, „jumătatea lui pregătitoare" nu se încheie niciodată, deși ca propedeutică tocmai aceasta ar fi trebuit și nu doctrina, că pentru desăvîrșirea operei Kant mereu umple „goluri" și că sistemul critic rămîne neîncheiat, marchează *criza* din miezul gîndirii kantiene, această *Critică* nefiind „un capăt de drum; ea e drumul însuși" (pp. 19—20). I. Ianoși vede în lucrarea de adîncime a acestei *Critici*, de fapt, o „sete de desăvîrșire" o „adevărată Golgotă a spiritului", în „fără de sfîrșitul", care se cere în sine „rotunjit", continua mișcare dintre sistem și sistematizare, dintre sistem și metodă (dialectică). Demersul său pare a exemplifica teza contradicției unilaterale dintre sistem și metodă în explicitarea lui C. Noica din *Povestiri despre om*. Este de-a dreptul surprinzător cum I. Ianoși descifrează firele multiplu articulate care leagă aproape labirintic această *Critică* mijlocitoare între celelalte două, tentația acesteia de a umple prăpastia dintre sensibil și suprasensibil, cauzalitate și libertate, teoretic și practic, intelect și rațiune. Continuu se vizează firul supraordonator: se observă că celor două „extreme" fundamentale le corespund două jumătăți „mediatoare": *teleologia* pare a completa *natura*, iar *arta moralitatea*. Dar dificultatea și abstracțiunea subiectivei unități face ca a treia *Critică* să fie „neomogen compusă", deși deține „un loc deschizător de perspective globale" (p. 33) — aceasta I. Ianoși o originează în ruptura dintre *phaenomen* și *noumenon*. Și adîncind analiza, el corelează critica facultății de judecare teleologice cu anume intuiții sau *teme minore*, cum s-a zis, din dialectica transcendentală din prima *Critică*, unde se presupunea o „tehnică a naturii", un „scop natural", deci o finalitate a naturii dezvăluindu-se drept „principiu subiectiv al facultății de judecare reflexivă" (p. 34). Și se atrage atenția asupra neexploratelor similitudini „tehnice" și „organice" dintre *artă* și *natură:* „Organicul natural, ca valorificat în formele sale frumoase printr-o judecată teleologică, deschide o perspectivă bogată unei suple ontologii estetice actuale, extensibile asupra naturii privită altfel decît în chip tradițional, anume privită printr-o reală practică umană, teleologic instituitoare. Această perspectivă, axată pe rolul de liant al omului între natură și cultură, ar putea contribui la revigorarea esteticii. Critica facultății de judecare teleologică va trebui citită și recitită de către esteticieni mult mai atent decît pînă acum" (p. 37). Critica facultății de judecare estetice are comun cu estetica transcendentală din prima *Critică* reprezentarea sensibilă, dar una ca facultate a investigării sentimentului de plăcere, iar alta ca treaptă cognitivă spre intelect, se disting prin mutația de la cunoaștere la instituire teleologică, de la gnoseologie la axiologie. I. Ianoși urmărește determinările sistemice, cele cu funcție constitutivă în cadrul edificiului. Estetica lui Kant nu pleacă de la artă sau de la frumos, ci acestea sînt derivate din facultatea de judecare situată între intelect și rațiune. Tensiunea dintre cele două situări ale esteticului, prin extensie dintre sensibil și rațional, antinomice și în „strînsă colaborare" au generat nu numai poziția ambivalentă a lui Kant de răscruce în istoria esteticii, dar și *dramatismul* concepției sale. „Marea performanță istorică a esteticii lui Kant — se scrie — constă în efortul de a circumscrie *specificul* frumosului și al artei, al gustului estetic și al spiritului artistic, o specificitate parțial opusă adevărului și științei, parțial comunicînd cu ele, dar mai ales comunicînd cu binele și cu morala" (p. 40—41). Și această comunicare cu lumea moralității este sensul major al demonstrației lui I. Ianoși; în cuvintele sale „îmbinarea diferenței specifice dintre sentimentul frumosului și sentimentul moral, cu concomitenta căutare a punților lor de legătură și acces reciproc" (p. 44). Zona confluențelor se precizează astfel: frumosul definit pe

premise *formaliste* prin descrierea cunoscutelor patru „momente" ale judecății (conform *calității* — este dezinteresat; *cantității* — este universal valabil, place fără concept; *relației* — este o finalitate subiectivă, fără reprezentarea unui scop; *modalității* — este necesar), delimitat, ca ceea ce ne *place* pur și simplu, în specificitatea sa, de *agreabil* (ceea ce ne *desfată*) și de *bine* (ceea ce este *apreciat*), își deconspiră treptat, prin nuanțările comentariului, determinantele aparținînd *moralității*. Conform primelor „momente", frumosul se divide în frumusețe *liberă* și frumusețe *dependentă* (sau *aderentă*), dar în pofida exigenței de purificare, aceasta din urmă, prin *idealul de frumusețe*, condiționată de adaptarea la destinul uman, are o semnificație *morală*. Distingerea dintre *frumos* și *sublim*, a cărui experiență duce la măreția *naturii* la demnitatea *morală* a omului, indică „= ieșirea = valorizării estetice spre valorizarea etică", sau după Gilbertt și Kuhn „moralitatea izgonită din frumusețe și care se întoarce pe ușa din dos și tinde a-și redobîndi mai vechiul primat" (op. cit. p. 302). Iar interpretarea cap. „Despre frumusețe ca simbol al moralității" este un corolar al dezvăluitei relații dintre *frumos* și *bine*. I. Ianoși extrage din întreaga țesătură a „deducerilor" kantiene argumente care să trădeze o răsturnare a perspectivei spre a surprinde în autonomizări și delimitări comunicări, în disocieri asocieri, în opoziții unități, pentru a preveni și a desfide parțializările, ipostazierile, absolutizările și pentru a găsi o cale de lărgire a sferei esteticii în consens cu domeniul esteticului într-o continuă extensie. În subtextul demonstrației s-au urmărit liniile de unire, *unitatea* realizată între *Critici* prin și de către cea din urmă. Comentariul, subîntins mai mult pe ceea ce s-ar numi „unitatea contrariilor" reafirmă, în contextul actualelor cercetări, *extensia esteticului* și nevoia esteticii de *recuperare a dimensiunii filosofice*.

„Totul converge la el către sistem", conchide I. Ianoși, identificînd „arhitectonica rațiunii pure" cu „arta sistemelor" („o artă invocată într-un sens mai vechi și cuprinzător"). Se încearcă o demonstrație la limită: în rigoarea critică și neînduplecată, aridă și logică a desfășurărilor lui Kant să se găsească „o încîntătoare frumusețe". Ar fi, după estetician, „cazul să se renunțe la facile opoziții ale unor timpuri predispuse să uite foste sincretisme și viitoare sinergii" pentru ca opera kantiană să se metamorfozeze „din blocul de gheață al științei, impunător sau înfricoșător, într-o fremătătoare, pasionată și pasionantă desfășurare a ideilor și idealurilor, convingerilor și opțiunilor, toate la un loc asemuibile artei, unei aproape opere de artă" (p. 50); ca determinantă avînd *dramatismul*, opera aceasta s-a dezvăluit ca fiind „*drama* cu inflexiuni de *tragedie*". Acestea sînt rezultatele comentariului ce poate constitui punctul de plecare în înțelegerea superioară a lui Kant, dar nu înainte de a-și depăși chiar propensiunea estetică prin luarea în stăpînire a determinantelor genetice ale acesteia.

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

UN IMPACT ÎNTRE RELIGIE ȘI EXPLORAREA SPAȚIALĂ?

Ar fi deopotrivă de riscant a afirma că începutul explorărilor spațiale i-a dat religiei în general o lovitură decisivă, ca și a afirma că religia rămîne intactă în mecanismul ei esențial de pe urma acestui magnific fapt omenesc. Nu, aici nu sîntem în situația filosofului neopozitivist Alfred J. Ayer de a spune că afirmația credincioșilor că Dumnezeu există, ca și afirmația ateilor că Dumnezeu nu există sînt la fel de absurde. Problema ateismului, în acest sens, este de a discuta religia în plan cosmologic, nu în plan aerospațial. De fapt, criza generală a religiei are numeroase alte surse, mai ales de ordin filosofic, și mult mai puțin ținînd de actuala explozie tehnologică.

O butadă rostită de Iurii Gagarin după zborul său inaugural (Dumnezeu nu există, de vreme ce nu l-a întîlnit în cer) a fost reluată cu gravitate de unii popularizatori ocazionali, care au transformat-o într-un silogism naiv, utilizabil într-un pseudoateism modular de construcție afectivă mult mai mult decît rațională. Sînt unele persoane interesate sincer de raportul între religie și explorarea cosmosului. Dar, pusă în termeni improprii, problema va suferi de imaturitate. Ea dealtfel nu e, adesea, decît o reluare a întrebării ceva mai vechi asupra atitudinii credinței religioase față de invenția și evoluția aviației, iar dacă o investigăm mai adînc, îi redescoperim rădăcina în mitul icaric. Firește că, pentru noi, problema parcurge alt traseu, ea fiind una din benzile de circulație pe drumul dintre teologie și știință, un drum care se reexaminează mereu, în nuanțe diverse, de la Tommaso d'Aquino încoace.

Să nu uităm că religiile tradiționale, chiar cele excesiv dogmatice, sînt adaptative și nu-și mai repetă erorile vechi, coagulabile în simbolul condamnării lui Galilei. Nu numai marile religii universaliste fac concesii în fața marilor revoluții științifice, spre a-și apăra vocația expansiunii planetare; în anumite împrejurări, devin adaptabile chiar unele secte care au un mecanism teologic mai temeinic elaborat; dificultățile de rezolvat țin de impactul general cu cel de-al doilea mediu ambiental, aflat într-o fază spectaculos explozivă și, ceea ce e cu atît mai important pentru religie, cînd numeroasele canale oferite de mass-media vehiculează cultura în straturile umane cele mai diverse.

În cazul problemei noastre, religia (ca fenomen general) în principiu nici nu neagă, nici nu disprețuiește zborurile de explorare cosmică. Neîncrederea multor cercuri religioase, anterioare anului 1961, se întîlnește în epocă tot așa de bine cu scepticismul unor laici, numărați chiar

Rev. filos., XXX, 2, p. 164—167, București, 1983

printre oamenii de știință atei; un om poate să nu fie religios și totuși, incapabil de a gîndi inductiv, să refuze o noutate științifică în curs de elaborare.

După 1961, religia a acceptat destul de repede ideea cuceririi spațiului cosmic de către oameni, pentru că a găsit aici un instrument nou chiar pentru sine. Putem parafraza o celebră propoziție a teologului Martin Buber, zicînd că există și un risc în a *nu* crede.

Și atunci?

Problema nu mai rezidă așadar în vreo teamă a teologilor că omul se emancipează (teama aceasta se referă numai la perspectiva presupusei lui infatuări) și își pregătește incursiunea și chiar invazia în lumea astrală; problema rezidă acum în faptul că religiile privesc expansiunea în cosmos cu un interes exobiologic: așa cum, pentru jertfa luminii, în locașurile de cult ale multor religii vechi s-a trecut treptat de la opaiț la lumînare, de la luminare la becul electric, sacerdoții au acceptat rînd pe rînd, după mersul apostolic pedestru, calul de călărie, trăsura, bicicleta, automobilul, avionul și sînt se pare gata să accepte și astronava. Există, cum vom vedea, proiecte de convertire cosmică. Nu Dumnezeu va fi căutat cu astronavele, ci eventualii semeni întru rațiune. În evul mediu, Steaua Polară, ca unic punct fix al cerului aflat în perpetuă rotație, deci ca un „centru" (aparent) al acestui cer, era considerată „sala tronului" divin (ca un fel de Babilon ceresc, atribuit în vremea regelui Hammurabi zeului Marduk), de unde așadar Dumnezeu supraveghează și conduce universul. Dealtfel, într-un mausoleu din Ravenna există un mozaic înfățișînd asemenea imagine.

De atunci, optica religioasă a devenit mai ductilă. Cîteva incursiuni în enciclicele pontificale și în declarațiile unor teologi vor fi profitabile.

În 1950, papa Pius XII afirma prin enciclica *Humani Generis*: „Este lăudabil să se ia în seamă fapte demonstrate ale științei moderne. Cît privește ipotezele, cea mai mare prudență este riguros necesară, chiar cînd aceste ipoteze se sprijină pe date științifice". Dar unsprezece ani mai tîrziu, sub presiunea desfășurată a revoluției științifice și a exploziei tehnologice contemporane, prudența pontificală avea altă direcție — în enciclica *Mater et Magistra*, a papei Ioan XXIII: „Este adevărat că, în toate vremurile, Biserica a arătat și arată mereu că progresele științifice și tehnice, bunăstarea materială ce rezultă de aici, sînt bunuri autentice și care marchează așadar un pas important în progresul civilizației umane. Acestea ar trebui apreciate totuși după adevărata lor natură, adică drept niște instrumente sau mijloace folosite pentru atingerea mai sigură a unui final superior, care constă în a înlesni și a promova desăvîrșirea spirituală a oamenilor în ordinea naturală și în ordinea supranaturală".

După escaladarea Lunii de către echipajul american (Neil Armstrong, Edwin Aldrin), revista franceză „L'Express" (nr. 941 din 1969) a făcut, în ampla ei relatare a evenimentului, și o inserție cu temă caracteristică: „La Lune et Dieu", chestionînd doi preoți catolici; dominicanul Dominique Dubarle considera (lucrul e notabil) că un eveniment mai însemnat ar fi „descoperirea unui astru locuit de ființe ridicate pînă la conștiință", și nu socotea imposibil să existe undeva în spațiul cosmic și alte „ființe care, în alt chip, ar putea să-și descopere filiația divină";

iar teologul iezuit François Russo, prețuind în ton firesc acest efort uman al astronauticii, vedea într-însul o împrejurare în care „omul pricepe mai bine unitatea neamului omenesc." Este evident că ambele declarații sînt axate pe ideea, dragă oricărei religii, a universalității.

Nici o clipă, în atitudinea oamenilor religiei față de incursiunile omului în spațiul cosmic nu dispare ideea de act inspirat de voința divină. Acum aproape două decenii, comentînd — favorabil, ca totdeauna — unul dintre zborurile spațiale curente, Radio Vatican observa că „dezvoltarea tehnicii, realizată de mîinile omenești, ascunde în ea un imens pericol: omul ar putea crede că anume el este creatorul, că tot ce s-a creat pe Pămînt cu mîinile lui este numai fapta minții și mîinilor lui. Dar omul nu este demiurgul: el nu descoperă decît ceea ce îi este accesibil și ceea ce îi indică Domnul Dumnezeu". Anume în acest înțeles au și devenit interpretabile toate recepțiile de cosmonauți la Vatican. Felicitîndu-i pe cosmonauții sovietici A. Nikolaev și P. Popovici, papa Ioan XXIII le spusese: „Noi am dori foarte mult ca aceste mari fapte să dobîndească semnificația unui prinos al omului către Dumnezeu, supremul creator și dătător de legi". Cînd îl primise pe astronautul american Frank Borman, papa Paul VI îl felicitase pentru participarea la „o mai bună cunoaștere de către om a operei lui Dumnezeu".

Presiunea evenimentelor produse de știința de azi nu modifică nici simbolul credinței vreunei religii, nici structura doctrinară. Islamul bunăoară a introdus foarte tîrziu iluminatul electric în moschei, iar în timpul slujbelor religioase din cadrul Conciliului Vatican II în anumite situații orga a fost înlocuită de tam-tamul tobelor africane. Ca și atitudinea față de astronautică, toate acestea nu sînt decît îndulciri comportamentale, adică fapte ale strategiei eclesiastice. E simptomatic chiar într-un sens mai larg un „Catehism pentru adulți" (german), publicat de Biserica unită luterană-evanghelică, unde se revizuiesc vechile concepte, azi desuete, despre infern și paradis, negîndu-li-se de astădată orice semnificație spațială („reprezentările spațiale despre paradis și infern s-au năruit definitiv" în virtutea, cum subliniază Catehismul citat, biruinței sistemului copernican, a călătoriilor cosmice etc.).

Știm bine că orice expansiune a unei religii este dictată de orgoliul unei universalități potențiale. Acest mecanism e declanșat de ideea mitologică a unei omeniri unice, ca produs antropogonic divin, descinzînd dintr-o pereche primordială. O definiție teologică a fenomenului găsim încă la sfîntul Augustin, în celebra sintagmă *civitas Dei*. Dar nu în toate religiile mecanismul universalității a funcționat din plin; în primul plan este, desigur, creștinismul, întrucît și budismul și islamul au o audiență — deși importantă — redusă la zonele specifice. Creștinismul (și nu numai cel catolic, folosindu-se cu amploare de acea *systema accomodativa* inventată de iezuiți) și-a formulat chiar vocația de cucerire a universului. Un element explicit ni se oferă în gîndirea teologică a lui Pierre Teilhard de Chardin, care nu a acceptat niciodată ideea că influența universală a lui Isus Christos s-ar putea limita numai la planeta noastră, ca mică fracțiune cosmică. Iată așadar de ce s-a putut vorbi la un moment dat (bineînțeles, abia în ultimele două decenii) chiar de un grup monahal catolic pregătindu-se temeinic, în cadrul tehnologiei astronautice, ca grup misionar astral cu menirea convertirii unor eventuale populații

rațională din alte lumi. De notat în acest sens că de pildă Vaticanul, cum s-a văzut, a urmărit de la început cu un surprinzător interes progresul astronauticii, informîndu-se asupra unor ipoteze ori experimente de ultimă oră; și vom cita o frază dintr-un articol publicat de M. Alessandri (în „L'Osservatore Romano", în aprilie 1965): „După cît poate să spună știința, motorul cu ioni va fi cu mult mai potrivit pentru a se ajunge într-un timp rezonabil la planetele îndepărtate". Și se știe că motoarele cu ioni se presupune că ar putea să asigure viteze semirelativiste!

Fenomenul este, firește, extrapolabil, și el *funcționează uneori* după principiul *feed-back*.

Formele religioase, în măsură mare ori mică, rămîn același „opiu al poporului" (definiția lui Marx necuvenindu-se totuși a fi folosită vreodată simplist), căci sînt azi mici secte (sau numai grupări pseudoreligioase de o anumită gregaritate, multe dintre ele în America de Nord), care au cultul farfuriilor zburătoare (de pildă grupurile ufologiste despre care vorbește astrofizicianul J. Allen Hynek în *Experiența OZN*); acestea nu depășesc însă parametrii oricărui cult milenarist, întrucît așteaptă de la „oaspeții extratereștri" sau mîntuirea (așa cum un trib cu religie sincretică de pe o insulă din Pacific așteaptă, în zilele noastre, a doua venire a lui Isus, dar în uniformă de ofițer american de marină pe bordul unui mare transatlantic), sau pedeapsa escatologică totală.

Excluzînd sectele autoclaustrate într-un tradiționalism bigot, se formează în vremea noastră și secte cvasireligioase al căror mecanism nu mai este mistica teologică, așa cum o cunoaștem în budism sau în creștinismul patristic, ci niște forme vulgarizate de misticism sectant care își inventează neomitologii rudimentare ad-hoc, ca de pildă „Societatea Eterului", cu sediul la Detroit, încropită imediat după expediția selenară; în neomitologia acesteia, Dumnezeu este savantul din univers care a trimis pe planeta noastră, acum două milenii, pe astronautul... Isus Christos, semnificația mîntuirii reinterpretîndu-se drept ridicarea interdicției pentru oameni de a călători ei înșiși spre alți aștri.

E drept că cele mai multe religii (ca dealtfel și unele concepții profane, supuse din alt unghi aceluiași străvechi antropomorfism, nedispărut nici în plină epocă a ipotezelor exobiologiei) au acordat și vor mai acorda, în viziunea lor cosmologică, o importanță hipertrofică Pămîntului și populației sale în univers. Adăugîndu-se acestei cosmologii reducționiste și marea inapetență a mai multor forme religioase inadaptabile timpului și specifice prin ultrabigotismul lor (care, cînd nu neagă de-a dreptul, cel puțin respinge astronavigația ca pe un produs satanic) vom constata că expedițiile umane în spațiul cosmic capătă ecou net diferențiat în lumea credințelor religioase contemporane.

Nu trebuie să uităm că adesea, în penumbra religiilor, circulă tot soiul de superstiții, promotorii cărora se simt terorizați de adevărurile științifice nedigerate sau prost înțelese (chiar și cînd aceste adevăruri devin aplicative, ca în cazul cercetărilor spațiale), pe care — menținîndu-se în afara ideilor generale — mintea ignorantă (sau chiar cea specializată excesiv, unilateral) le răstălmăcește sub semnul catastrofal al spaimei de a gîndi autonom.

Victor Kernbach

REPERE BIBLIOGRAFICE

Florin Druță, *Marxism și freudo-marxism*, București, Editura politică, 1982, 112 p.

Propunîndu-și să analizeze încercările unor teoreticieni de a realiza o sinteză între marxism și psihanaliză, autorul își construiește demersul în jurul problemei omului și a condiției umane, problemă aflată în planul prim al preocupărilor teoretice contemporane.

Cele patru capitole ale lucrării : I. *Investigarea psihanalitică a socialului : orizont problematic și carențe explicative* ; II. *Analiza freudo-marxistă a problemelor antropologice : soluții și limite* ; III. *Psihanaliză și politică : refuzul raționalității capitaliste* și IV. *Freudo-marxismul între realitate și utopie*, fără să epuizeze problematica freudo-marxismului, punctează momentele-cheie ale tentativei de „asociere" a psihanalizei cu marxismul, urmărind posibilitățile de conjugare a virtuților teoretice aparținînd celor două orientări, cu referiri concrete la : Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Reuben Osborn — principalii reprezentanți ai freudo-marxismului. Acestora li se adaugă numele lui Jean François Lyotard, Michel Serres, Jean Joseph Goux, care, chiar dacă nu au încercat — după cum apreciază Fl. Druță — să transforme sinteza Freud—Marx în elementul central al scrierilor lor, au întreținut o atmosferă propice dezvoltării acestui curent. Ceea ce l-a determinat pe autor să abordeze o astfel de temă este, după propria-i părere, nu numai încercarea a numeroși teoreticieni occidentali de a-l repune pe Freud în actualitate, ci, în special, căutarea acestora de a investiga prin sinteza marxism-psihanaliză socialul, de a prefigura o condiție umană — alta decît cea conturată de capitalismul contemporan — ne-alienată de societatea de consum, ne-sfîșiată între valorile profesate și cele predicate de burghezie, ne-aliniată la situația dramatică a transformării culturii în marfă. Este adevărat, afirmă Fl. Druță, că plecînd de la premisa imposibilității concilierii sistemului economic burghez cu exigențele edificării unei vieți democratice, în numeroase cazuri, practica reală este explicată, fără să se pornească de la o analiză a tendințelor istorice și a mecanismelor profunde ale conflictelor politice din lumea capitalistă. Cu toate acestea, autorii amintiți au meritul de a fi menținut o reflecție de avangardă în contextul social al pragmatismului și raționalității capitaliste, pe care le denunță (pag. 13—14).

În primul și al treilea capitol autorul se concentrează asupra tentativei încercate de Reich, Fromm, Osborn și Marcuse de a găsi apropierea Marx—Freud în analiza critică a societății capitaliste și a căilor de depășire a acestei societăți. Astfel, freudo-marxismul lui W. Reich vizează : a) critica psihanalizei din perspectiva marxismului (psihanaliza trebuie să abordeze cu ajutorul aparatului conceptual al marxismului nu numai individualitatea, ci și fenomenele sociale ; obiectul psihanalizei trebuie să fie viața psihică a omului socializat) ; b) analiza represiunii ideologice în societatea burgheză și c) încadrarea psihanalizei în concepția de ansamblu a materialismului istoric (pentru a-i oferi acestuia o „psihologie utilizabilă" care să-i arate modul în care situația economică este transpusă pe planul gîndirii și acțiunii, cu atît mai mult cu cît, apreciază Reich, psihanaliza este materialistă, deoarece recunoaște antecedența suportului biologic asupra psihicului — pag. 24, 28). La rîndul său, R. Osborn urmărește forța de atracție a marxismului, valoarea teoretică și metodologică a conceptelor sale, capacitatea acestuia de a se constitui într-o axiologie a rațiunii istorice. Deși ideea dialogului marxism-psihanaliză este generoasă, afirmă Fl. Druță, reprezentanții freudo-marxismului nu numai că reduc teoria lui Marx la economism și păcătuiesc printr-o tratare schematică a raportului existență socială—conștiință socială, dar se lovesc de cel puțin două dificultăți teoretice în realizarea sintezei amintite : a) psihologizează forțat investigația socialului, ajungînd deseori la o generalizare excesivă a psihanalizei și b) ajung în cele din urmă la un eclectism mediocru, dezavuat atît de discipolii lui Marx cît și de susținătorii lui Freud. De aceea, autorul propune mai curînd o lectură marxistă a

textelor psihanalitice decît cuplajul dintre „structura libido-ului" și relațiile de producție ale unei societăți (pag. 33). Este urmărit modul în care freudo-marxismul, plecînd de la relația profundă dintre ideologia societății și viața psihică a indivizilor ei, analizează dimensiunile generale ale dinamismului ideologic al capitalismului și contestă formele lui de organizare. W. Reich, de exemplu, recurge la psihanaliză pentru a analiza fascismul (apăsare politică și culturală, expresie a structurii caracteriale irațională a unor indivizi, „formă exacerbată a misticismului biologic" — pag. 64), subliniind că acesta nu trebuie privit doar ca un fenomen trecător, ca o aberație a civilizației, ci ca un pericol potențial al unei civilizații industriale bolnave, bazată pe militarism (pag. 65). H. Marcuse și E. Fromm utilizează ca principale instrumente în analiza fenomenelor sociale conceptele de libertate, stat, rebeliune instinctuală și politică, speranță, toleranță represivă etc. Sînt bine cunoscute atît stăruințele acestor teoreticieni asupra „noii subiectivități", ceea ce conferă psihanalizei o însemnătate politică, cît și insistențele lor privind apropierea marxismului de spiritul mișcărilor contestatare actuale. Astfel, chiar dacă politizarea artificială a inconștientului, precum și psihologizarea mișcărilor sociale atrag după sine aspre critici atît din partea unor teoreticieni marxiști cît și nemarxiști, literatura freudo-marxistă a sesizat faptul pozitiv că tratarea subiectivă nu poate fi omisă din înțelegerea politicului și a istoriei (pag. 80).

Cel de-al doilea capitol ocupă un loc aparte. Plecînd de la ideea că psihanaliza a oferit culturii moderne un instrument de reflexie ce se îndreaptă către o hermeneutică prin care Freud ne invită să căutăm în expresiile deghizate, substituite și fictive ale dorinței umane semnificația reală a produselor culturale, limbajul autentic al acestora (pag. 38), Fl. Druță se oprește asupra omului și a problematicii sale, fie prin intermediul creativității, artei, culturii, fie direct prin referire critică la „homo psihanaliticus" al lui Freud. Demersul autorului vizează părerile lui J.-P. Sartre, A. Storr, Herbert Read, Lacan, H. S. Sullivan, E. Fromm, R. Osborn, insistînd în special asupra originalității teoriei lui Fromm, teorie care încearcă să depășească antropologia freudiană, pornind de la „slăbiciunea biologică a omului, compensată de capacitatea sa de învățare și capabilă să contribuie la dezvoltarea facultăților specific umane (pag. 53). Autorul consideră că ideea freudo-marxistă a unei antropologii care să valorifice psihanaliza deschide o interesantă cale de comunicare între diversele opțiuni filosofice asupra umanului. Totuși, o astfel de antropologie, cu toată apropierea ei de marxism, ar reține din acesta numai aspecte particulare ca cele vizînd teoria alienării, cauzalitatea social-istorică, osatura fundamentală rămînînd cea psihanalitică — fapt care în ultimă instanță ar diminua valoarea teoriei propuse.

Al patrulea capitol revine asupra acestei probleme urmărind modalitatea prin care Fromm și Marcuse utilizează sinteza Marx — Freud în înțelegerea și depășirea condiției umane alienate. Critica socială făcută de aceștia capitalismului — care reduce condiția umană la un comportament economic, stratifică membrii societății în funcție de randamentul lor economic concurențial și nu permite utilizarea resurselor materiale și intelectuale existente pentru dezvoltarea optimă a ființei umane —, este însoțită însă de soluții utopice care ignoră specificitatea acțiunii umane în general și particularitățile revoluției sociale în special.

În încheierea lucrării, Fl. Druță apreciază că dincolo de limitele menționate ale freudo-marxismului, trebuie considerată pozitivă readucerea în discuție a problemei subiectivității umane, a rolului acesteia în dezvoltarea socială, a realizării unor corelații originale între suportul teoretic al psihanalizei și implicațiile ei pe plan ideologic. De asemenea, trebuie reținut mesajul umanist al literaturii freudo-marxiste, mesaj ce permite în mod real un dialog fertil cu gîndirea marxistă contemporană.

Lucrarea lui Florin Druță se înscrie ca o contribuție teoretică notabilă la valorificarea critică a psihanalizei de către marxism și la elucidarea unor aspecte semnificative ale gîndirii social-filosofice contemporane. Tendința autorului de a concentra la maximum vasta problematică a freudo-marxismului a privat expunerea de unele aspecte interesante privind atît particularitățile evoluției acestei orientări în ansamblul său, cît și cele referitoare la modul în care reprezentanții curentului amintit s-au constituit mai mult sau mai puțin într-un curent unitar. În acest sens, considerăm cartea lui Florin Druță o originală și reușită sinteză a problematicii freudo-marxismului contemporan, sinteză ce urmează a fi amplu desfășurată într-un volum dedicat analizei de detaliu a diverselor posibilități de valorificare teoretică a impactului psihanaliză-materialism dialectic și istoric.

Dana Victoria Savu

Vasile Pârvan, *Scrieri*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, 690 p.

În activitatea de reeditare a unor opere din trecutul culturii noastre, volumul de *Scrieri* ale lui Vasile Pârvan ocupă un loc distinct, luminînd marelui public laturi mai puțin cunoscute ale activității ilustrului istoric și gînditor.

În cuprinsul său vast și selectiv, volumul reunește — datorită cunoscutului istoric și neobositului om de cultură Alexandru Zub — o culegere de scrieri, de dimensiuni reduse, apărute în diferite periodice și cărți, unele dintre ele chiar inedite. Ele au fost elaborate de Vasile Pârvan în afara sau în marginea operei sale științifice propriu-zise, de-a lungul unei vieți intelectuale intense, încheiate prematur la mai puțin de 45 de ani. Textele selectate sînt grupate în cinci secțiuni: I. *Articole socio-culturale, apeluri, „cronici istorice"*; II. *Evocări, alocuții academice, rapoarte, dări de seamă*; III. *Studii și eseuri*; IV. *Introduceri, prefețe*; V. *Addenda*, urmate, în final, de un valoros *Indice*.

Scrierile antologate au, deopotrivă, o importanță științifică și una biografică. *Importanța științifică* constă în *aportul lor de ordin istoric*, în faptul că cel puțin unele din ele au *valoare documentară* pentru anumite evenimente sau momente istorice și constituie, totodată, *un aport în dezbaterea unor probleme* de istorie a culturii sau a evenimentelor social-politice.

Menționăm, de pildă, *O răsplată împărătească*, relatare inedită asupra Revoluției din 1848 în Transilvania, *Unire*, o prezentare entuziastă a semnificației Unirii Principatelor și [*Apel pentru „potolirea sufletelor agitate"*], o consemnare valoroasă asupra revoltei țărănești din 1907. Remarcăm, de asemenea, *Chestionar privitor la psihologia poporului român*, o deschidere valoroasă la numeroase alte contribuții din volum cu privire la psihologia poporului nostru, apoi seria de articole avînd ca temă definirea istoriei ca știință, virtuțile și deficiențele istoricului, realizarea cunoașterii istorice, ca și alte probleme indicate de titlurile: *Adunători de izvoare, istorici și filosofi; Critica istorică. Romane istorice cu subiecte naționale; Rolul monografiilor în studiile istorice; E nevoie la noi de o revistă istorică?* Prin aceste din urmă articole, Vasile Pârvan își anunță preocupările de filosofie a istoriei, dominante mai ales în cele „patru lecții inaugurale" grupate în *Idei și forme istorice*.

Articolele social-politice ni-l arată pe Vasile Pârvan integrat în viltoarea problemelor majore ale timpului său. Este de remarcat participarea sa la presa militantă a luptei pentru unitatea națională și pentru consolidarea ei.

A doua secțiune: *Evocări, alocuții academice, rapoarte, dări de seamă*, prin cele 71 de titluri, se constituie drept un *documentar istoric* de remarcabilă valoare și importanță pentru activitatea culturală academică a României întregite, pînă în anul 1926. Situația, activitatea și realizările Academiei Române sînt înfățișate în scrieri, cum sînt:

Despre situația financiară a Academiei Române,

Raport asupra participării Academiei Române la Uniunea Academică Internațională a Artelor Frumoase;

Raportul Comisiei permanente a Bibliotecii pentru anul 1920;

Despre organizarea muzeelor în România;

Raportul Comisiei pentru revizuirea și verificarea regulamentului general al Academiei Române;

Raport asupra participării Academiei la al V-lea Congres internațional al științelor istorice și la a VI-a sesiune anuală a Uniunii Academice Internaționale, ținute la Bruxelles în aprilie 1923. În același cadru, reținem rapoartele sale, în calitate de secretar general al Academiei și de director al Școalei Române din Roma, cu privire la „lucrările Academiei" și „activitatea Școalei Române din Roma" în anii 1922/23, 1923/24, 1924/25 și 1925/26.

Demne de semnalat în cuprinsul acestei secțiuni sînt și articolele privind activitatea de arheolog, precum și cele care analizează situația generală a cercetărilor arheologice din primii ani ai perioadei interbelice. Menționăm:

Relativ la săpăturile efectuate în Dobrogea,

Cu privire la organizarea cercetări lor arheologice,

Memoriu asupra săpăturilor arheologice în România, Raport provizoriu asupra primei campanii de săpături la Histria,

Catacombele de la Constanța,

Cetatea Callatis,

Probleme de arheologie în România și *Săpăturile arheologice din România în vara anului 1925.*

Secțiunea a treia, *Studii și eseuri*, este cea mai reprezentativă și valoroasă, cuprinzînd: *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane, Idei și forme istorice* și *Memoriale.*

Primul studiu ne conduce spre coordonatele fundamentale ale sistemului de gîndire socială și politică al lui Vasile Pârvan. Paradigma acestui sistem o constituie ideea de cultură socială, temei de susținere pentru ideile fundamentale ale societății umane în general și ale celei naționale în particular, ca:

sănătatea socială, devenirea socială, dezanimalizarea omului, democrația, libertatea, munca, responsabilitatea, solidaritatea — solidarismul, ideea națională, interdependența, utilitatea etc. și, în final, viața în totalitatea ei.

Studiul *Idei și forme istorice* ne dezvăluie aspecte specifice ale gîndirii istorice a lui Vasile Pârvan ca filosof al istoriei. Spre edificare, este suficient să amintim că în cadrul celor patru lecții inaugurale sînt precizate o serie de *aspecte* ale *istoriei ca știință*, sînt prezente considerații cu privire la numeroase probleme de *filosofia istoriei*.

Ultima parte a acestei secțiuni cuprinde *Memorialele*, cu următoarele eseuri:

Laus vitae. Gînduri despre lume și viață la greco-romanii din Pontul Sting; Dies violaris. In memoriam Constantini Erbiceanu: In memoriam. La mormîntul lui Dimitrie Onciul; Rosalia, alcătuită din două conferințe închinate eroilor primului război mondial, *Parentalia. Închinare împăratului Traian* și *Laus Daedali. Tăcere*. Ce-am putea spune mai mult despre aceste eseuri decît că prin ele *Vasile Pârvan se impune ca unul dintre eseiștii de mare valoare din istoria literaturii noastre:* evocările lui C. Erbiceanu și D. Onciul sînt printre cele mai reușite în genul lor, iar cele două memoriale închinate eroilor naționali rămîn înălțătoare imnuri închinate eroismului și severe condamnări ale războiului și ale agresorilor.

Secțiunea a patra, *Introduceri, prefețe*, ne conduce prin laboratorul de creație al istoricului. Menționăm prefețele și introducerile la o serie de opere majore cum sînt: *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului dacoroman; Începuturile vieții romane la gurile Dunării; Ephemeris Dacoromana; Getica: o protoistorie a Daciei* ș.a.

Ultima secțiune, *Addenda*, evidențiază o dată mai mult participarea directă și intensă a lui V. Pârvan la o serie de probleme de interes major ale culturii naționale. Avem în vedere articolele, notele și însemnările privitoare la *Cultura clasică și învățămîntul superior; Institutul de studii sud-est europene; Proiect de lege pentru înființarea Institutului arheologic al României* ș.a.

Volumul *Scrieri* rămîne o realizare meritorie, contribuind la cunoașterea mai completă a operei și activității unei personalități de excepție a culturii noastre.

Victor Isac

Pompiliu Eliade, *Influența franceză asupra spiritului public în România. Originile*, București, Editura Univers, 1982, 433 p.

Recenta apariție în limba română a lucrării lui Pompiliu Eliade *Influența franceză asupra spiritului public în România. Originile* (cu un subtitlu care arată doar parțial tema cărții: „Studiu asupra societății românești în vremea domniilor fanariote") este ceea ce se numește un eveniment editorial, formulă de care, dealtfel, s-a abuzat cîteodată, dar care, în cazul de față, este cea mai potrivită.

Cartea *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, care a apărut în editura lui Ernest Leroux la Paris, în 1898, este lucrarea de doctorat a autorului și, împreună cu cea care i-a urmat (*Histoire de l'esprit public en Roumanie au dix-neuvième siècle*, Paris, 1905), a servit la abilitarea tînărului docent, generos sprijinit de Maiorescu, la catedra de literatură franceză a Universității bucureștene la începutul secolului. Personalitatea autorului, încă insuficient cunoscută și astăzi (chiar și densa prefață la ediția română, semnată de Al. Duțu, rămîne datoare cititorului cu o serie de informații privind formația și cariera intelectuală a lui Pompiliu Eliade), pare a fi fost subiectul unor controverse care au lăsat în umbră meritele, incontestabile, ale aceluia care marca începutul comparatismului românesc printr-o lucrare de excepție.

Ar fi ciudat dacă am perpetua și astăzi, fie și printr-o atitudine minimalizatoare, anumite atitudini polemice nu lipsite de nota a ceea ce Maiorescu numea, în vremea sa, „personalități". Că lucrarea a fost bine primită în Franța și din cauză că era o inteligentă aplicare a metodelor lui Taine și Brunetière nu e îndoială; este cu putință chiar ca ea să fi măgulit, prin anumite interpretări, un anumit orgoliu cultural francez. Dar nu e mai puțin adevărat că ea este o operă solid informată și gîndită cu o deplină claritate (manifestare a unei organice aderențe a autorului la spiritul francez *cartezian*) și, probabil, mai servește și astăzi cercetătorului de limbă franceză din Apus pentru informare. Dealtfel, ea pare a fi pus în circulație, așa cum arată și Al. Duțu în prefața sa, o serie de idei care au cunoscut, fără însă vreo referire la autor, o destul de largă circulație în epoca interbelică. Aceste idei merită și ele a fi discutate în lumina noilor date de care dispunem astăzi și, mai ales, în lumina ideilor actuale care privesc raporturile între culturile europene în epoca modernă. Cu atît mai mult cu cît astăzi teme ca „sincronism"

„influență", „aculturație" și chiar nelămuritul concept de „protocronism" par a fi confiscate de unii autori pentru a expune puncte de vedere nu întotdeauna clare și evidente (ca să vorbim în limbaj cartezian) cu privire la istoria culturii și civilizației române.

Eliade propune o schemă de interpretare a unui anumit tip de influență culturală, una pe care am putea-o denumi, cu Blaga, „modelatoare". Ea nu este, așa cum arată Eliade în introducerea cărții sale, genul de influență pe care îl suferă „o civilizație peste care se altoiește, ca să zicem așa, o altă civilizație", așa cum putem vorbi de „influența civilizației grecești asupra civilizației romane, a Renașterii italiene asupra Franței veacului al XVI-lea, a marilor civilizații europene actuale unele asupra altora" (p. 1). Ea este, susține Eliade, dimpotrivă, aceea care provoacă „trecerea de la viața instinctivă, aproape inconștientă a spiritului, la adevărata viață spirituală; — nu este vorba de lupta dintre două forme de activitate, ci de aceea dintre inerție și activitate" (ibid.). Această teză, poate prea severă în raport cu civilizația românească a sec. al XVIII-lea, va trebui văzută, însă, în cadrul teoretic mai larg pe care îl trasează Eliade.

Pozitivist, în spiritul istoriei culturii așa cum se practica la sfîrșitul secolului trecut în Franța, Pompiliu Eliade vorbește chiar de „înlocuirea barbariei de către civilizație". Aceasta este o poziție teoretică depășită astăzi, cînd chiar și culturile care ar avea motive în a o susține, militează pentru o înțelegere pluralistă a civilizațiilor, fără a mai încerca, în spiritul lui Comte, să reducă istoria la o evoluție stadială către un tip unic de civilizație, acela european. Dacă, însă, vedem lucrurile în adevărata lor lumină, ne vom convinge că Eliade nu pledează pentru o înțelegere chiar atît de simplificată a ideii de influență. El moderează concepția pozitivistă asupra stadialității prin schema foarte interesantă a raportului dintre exterioritatea și interioritatea influenței, dintre sensibilitate, imaginație și raționalitatea pe care le stimulează, pe rînd, influența modelatoare, dintre, în sfîrșit, formă și fond. Prin aceasta, Pompiliu Eliade se așază în tradiția cea mai bună a maiorescianismului și, nu în mică măsură, într-o poziție polemică (indirect) în raport cu ideile eminesciene în privința filosofiei culturii.

Conceptul său de influență ține seama, de asemenea, de specificul național al poporului român, văzut dintr-o perspectivă de psihologie a popoarelor (este citat Spencer). Fiind un popor latin, poporul român „are spiritul de generalizare excesiv de dezvoltat" și, în prima fază a dezvoltării noii civilizații, el nu este la adăpost de unele „generalizări pripite", susține Eliade, ceea ce ar explica unele particularități ale influenței franceze în Principate, o anumită dialectică a acesteia, așa cum vom vedea.

Prin urmare, termenii de „barbarie" și „civilizație", care au iritat, poate, pe unii cititori din epocă (să nu uităm că Maiorescu a suferit grave acuzații de nepatriotism pentru unele exprimări asemănătoare) trebuie raportați, de fapt, la conceptul central al lucrării, acela de „spirit public" *(esprit public)*. Eliade nu ambiționează o dezvoltare teoretică a acestui concept, deși unele note ale acestuia se pot întrevedea prin însăși structura lucrării și a argumentației sale. *Esprit public* ar fi, în fond, nu departe de varianta franceză a conceptului german de „societate civilă" (utilizat pe larg, cum se știe, de Kant și Hegel — *bürgerliche Gesellschaft*, traducere a expresiei *civil society*, care apare încă la A. Smith și A. Ferguson — care vedeau în aceasta „dezvoltarea independentă a particularității", tinzînd spre „forma corupției ce invadează moravurile" și care este, în concepția hegeliană, corectată de *stat*, acesta apărînd, dealtfel, ca moment al raționalității. Prin urmare, cu acest concept ne găsim în zona celor mai dense idei ale filosofiei istoriei și expresia eliadescă de *spirit public* reflectă ceva din această problematică densă. „Barbaria" își pierde, astfel, într-o anume măsură, aspectul peiorativ și devine (ceea ce e și la Hegel) dominație a aspectului natural, reflectată în dominația *obiceiului (die Sitte)*. Prin urmare, trecerea de la „barbarie" la „civilizație" este la Pompiliu Eliade momentul în care procesul de constituire a „spiritului public" conduce la necesitatea unui stat propriu, emanație a unor evoluții preponderent autohtone, impulsionate și modelate de influența unei civilizații exterioare care se întîmplă, din motive ce se vor lămuri pe parcurs, a fi civilizația franceză. Nu e vorba, deci, fapt care trebuie subliniat, de o pură activitate de împrumut al unor forme din afară.

Influența, însă, se manifestă (cel puțin într-un anumit moment al ei) prin imitație. Aici se vede, probabil, o înrîurire a sociologiei lui G. Tarde (toate aceste alăturări sînt însă, ipotetice, mai degrabă reconstituiri ale unor idei care pluteau în aer în mediul francez universitar în care a fost scrisă lucrarea lui P. Eliade, deoarece acesta nu citează opere cu caracter ideologic, ci numai scrieri istorice). Reamintim, că, pentru Tarde, societatea este o colecție de ființe care sau se imită unele pe altele sau imită, în trăsăturile lor comune, un model anterior (*Les Lois de l'imitation*, cap. III).

Toate acestea conduc la sensul explicit al termenului, pe care P. Eliade îl definește în introducere, arătînd că se referă la spiritul

public ca fiind ,,ansamblul de opinii și sentimente împărtășite de un popor".

Structura lucrării cuprinde, așadar, trei părți: un tablou al ,,stării societății sub vechiul regim", un studiu al căilor de pătrundere a influenței franceze și, în sfîrșit, o analiză a primelor rezultate ale acestei influențe.

Principatele, ,,favorizate de natură și persecutate de soartă", după cum fericit se exprimase contele Lageron (v. și Iorga, *Istoria românilor prin călători*, vol. III, cap. III, cu un rezumat al relatărilor contelui emigrant și așezat în serviciul Rusiei), sînt la sfîrșitul secolului al XVIII-lea terenul unei nemiloase exploatări, la care reforma în spiritul ,,absolutismului luminat" a lui Constantin Mavrocordat va adăuga o notă suplimentară de dramatism, eliberînd de fapt pe marii proprietari de pămînt de obligațiile lor tradiționale față de țărani. Mizeria clasei țărănești atinge astfel marginile incredibilului și este de remarcat faptul că P. Eliade găsește, pentru a o descrie, accentele unor Bălcescu, Bolliac, Kogălniceanu (așa cum, foarte exact, adnotează Al. Duțu). Autorul *Influenței franceze* face astfel procesul principalelor categorii de exploatatori, din ce în ce mai amestecate cu alogeni (în majoritate greci). Reiese de aici că poporul își schimbă vechile tradiții de largă ospitalitate cu o neîncredere tot mai generală (,,Țăranul nu vede în jurul său decît ființele rele, dușmănoase..." p. 19). Aceasta este o trăsătură a psihologiei sociale, cunoscută și în istoriografia Evului Mediu apusean. Chiar credința în Dumnezeu este, în viziunea lui P. Eliade, marcată de această spaimă generală (,,...Dumnezeu este o nălucă de care se teme, cea mai de pe urmă dintre spaimele lui", ale țăranului — p. 20). Este și vremea în care apare acest cuvînt expresiv și caracteristic, care va cunoaște o mare carieră, acela de ,,ciocoi". ,,Boierul proprietar, călugărul administrator al unei mănăstiri, arendașul grec, omul legii, ispravnicul strîngător de biruri de orice rang, soldatul stăpînirii, pe toți îi cuprinde țăranul în numele de ciocoi", afirmă Eliade.

O pătrunzătoare analiză (am spune în spirit foarte modern, funcționalist) face autorul naturii boieriei, în jurul cărei noțiuni se știe că s-au dus numeroase dispute în istoria socială românească, de la R. Rosetti și C. Giurescu la recentele analize ale lui H. H. Stahl. Pompiliu Eliade se situează în perspectiva funcționării sistemice *avant la lettre*, vorbind de ,,logica sistemului fanariot" al boieriei funcționărești (pp. 50—53). În planul mentalităților, aceasta explică, dealtfel, una dintre trăsăturile care au izbit cel mai puternic pe anumiți călători străini în Principate, faptul că (așa cum observa Raicevich) ,,luxul a ajuns, în Moldova și în Țara Românească, un obiect de primă necesitate", parvenitismul și competiția în vanitate fiind produsul evident al acestui sistem în care, așa cum spunea un boier grec, citat de Eliade, trebuie ,,să faci pe dracul în patru ca să te procopsești" (p. 56).

Din această competiție a orgoliilor va ieși, prin viclenia adesea paradoxală a istoriei, situația în care competiția va fi reorientată în direcția noului model cultural occidental. Meritul este pus de Eliade în seama întîi, a unor domnitori fanarioți orientați spre Apus prin chiar faptul că ei erau educați a fi dragomani ai Porții (dintre aceștia se recrutau, cum se știe, domnitorii țărilor române în epoca fanariotă), printre aceștia fiind foarte apreciați de P. Eliade cei din familia Mavrocordat, precum și Alexandru Ipsilanti, mai apoi meritul revenind și unor mari familii de boieri, sub dubla influență a curții fanarioților și a ofițerilor ruși ocupanți vremelnici în timpul numeroaselor campanii împotriva turcilor care s-au succedat în tot secolul al XVIII-lea.

În fine, poate cea mai ascuțită și mai durabilă influență o vor exercita emigranții francezi stabiliți în țările române în urma Revoluției franceze. Și, deoarece aceștia erau de toată mîna, de la regaliștii cei mai curați pînă la convenționalii exilați prin însăși dialectica implacabilă a revoluției (unii se refugiază în Rusia, alții sînt atrași de entuziasmul grecilor pentru noile idei), este plauzibil că prin aceștia s-au adus și primele noțiuni asupra voltairismului și rousseauismului care, se știe, vor căpăta cu timpul o oarecare răspîndire în cultura română. Devine o modă ca în marile case boierești, ca acelea ale Văcăreștilor, Dudeștilor, Bălăcenilor etc. să fie angajați în funcție de preceptori emigranți francezi (rușii procedau la fel), ceea ce va duce la stingerea influenței dascălilor greci care ,,pardoseau" cu metode învechite (v. și Eliade Rădulescu, I. Ghica etc.) pe textele clasice (Homer) sau chiar obscure manuale (,,cartea lui Papazoe ori Polizoe" de care pomenește Eliade Rădulescu). Spiritul democrat dezvoltîndu-se, apar pensionate, ca acela al lui Cuénim (și acesta emigrant) la care s-au ilustrat Kogălniceanu și Alecsandri sau acela al lui Vaillant, la care vor învăța I. Ghica și Gr. Alexandrescu. Pe această linie, intrînd în joc și o influență occidentală preluată prin filieră transilvană, apar și primele școli publice, ca aceea de la Sf. Sava și se dezvoltă obiceiul salutar al trimiterii cu burse în străinătate a unor tineri.

Iată, așadar, lucruri destul de cunoscute, dealtfel, dar care sînt inteligent folosite de P. Eliade pentru a ilustra o viziune unitară și închegată asupra etapelor influenței occidentale. Mai originale, considerațiile asupra evoluției genurilor literare, de la ,,genul auster al teologiei pure, singurul pe care îl cunoșteau

boierii către mijlocul secolului al XVIII-lea" pînă la „genul captivant al romanului pasional care îi farmecă în prima și a doua decadă a veacului nostru" sînt o sumă de sugestii de sociologie a literaturii române premoderne care merită o mai amănunțită atenție a istoricilor literari.

Ultima parte a cărții trece în revistă evenimentele politice care aduc apusul epocii fanariote, în primul rînd mișcarea lui Tudor Vladimirescu. Citînd datele cunoscute în vremea în care își redacta lucrarea (rămîne ca istoricii să discute aceste probleme cu documentația la zi), P. Eliade interpretează faptele în lumina tezelor sale. Un anumit caracter nelămurit și contradictoriu al mișcării conduse de Tudor este explicat prin chiar numeroasele tendințe contradictorii ale epocii. „Din acest punct de vedere, răscoala lui Tudor, prin însăși aspectele ei obscure și nedeslușite este imaginea exactă a societății timpului, în care se întîlnesc fără să se excludă idei vechi și idei noi, idei ieșite din adîncul țării și idei ajunse aici prin mijlocirea tuturor popoarelor, din cele patru zări" (p. 313). Și, remarcă Eliade, deoarece „există o mare deosebire între țăranii munteni răsculați în 1821 și generația, plecată în fața suferinței, a părinților și bunicilor lor, cărora ideea de a se răscula nu le-ar fi venit niciodată", oare nu este cu putință să vedem în această mare transformare a psihologiei sociale „un ecou îndepărtat, o influență cu totul indirectă a marii Revoluții franceze, care preocupa pe atunci toate spiritele?".

Fără îndoială, a demonstra acest lucru ar fi a încorona însăși demonstrația lui P. Eliade, a pune într-o altă lumină, mult mai vie, însăși ideea influenței modelatoare franceze. Poate excesivă, dacă este astfel formulată, ideea nu este imposibil de susținut și poate că un istoric va relua problema de unde a lăsat-o autorul *Influenței franceze*. În orice caz, autorul are meritul de a fi oferit o schemă de interpretare. Pe această linie, cultura română modernă a așezat și alte contribuții, de la „spiritul critic" al lui G. Ibrăileanu sau „sincronismul" lovinescian la teoria celor două tipuri de influențe: formativă și catalitică la Blaga, la precizările lui D. Popovici în privința epocii luminilor ș.a. Este imposibil aici să încercăm o situare mai amănunțită a lucrării lui P. Eliade în acest context; în orice caz, credem că este în afară de orice îndoială că *Influența franceză* se situează prin problematică și prin ideile susținute nu în afara, ci chiar în miezul culturii filosofice românești, chiar dacă ea nu a cunoscut circulația în public pe care ar fi meritat-o în epoca în care a fost scrisă. Fiind, însă, o carte durabilă, ea va cunoaște, desigur, de acum înainte răspîndirea pe care o merită în rîndul celor interesați de a cunoaște problemele reale ale istoriei poporului român și ale culturii sale.

Ion Goian

George Ivașcu, *Profil de epocă*, București, Editura Eminescu, 1981, 409 p.

Există diferite modalități de a schița imaginea unei epoci de adîncă semnificație istorică din viața unui popor, iar una dintre cele mai fertile este cea *publicistică*; ea întrunește virtuțile eseului literar cu gazetăria de bună calitate, observarea atentă a faptelor cu perspectiva filosofică. Este prin excelență cazul acestei lucrări al cărei autor știe să îmbine, în scrisul său, experiența profesorului de teorie și istorie literară cu aceea atît de bogată și îndelungată de gazetărie literară și culturală.

O publicistică de bună calitate este de neconceput azi fără o perspectivă filosofică de adîncime asupra faptelor celor mai semnificative, fără armonizarea scrisului literar cu o remarcabilă receptivitate față de nou, cu capacitatea de a observa și pătrunde imediat înțelesul faptelor ce se petrec sub ochii noștri. O asemenea publicistică ilustrează George Ivașcu; o istorie condensată, o istorie bogată în evenimente semnificative, văzută, consemnată, analizată de pe pozițiile de comandă a două dintre cele mai de seamă publicații din anii noștri: „Contemporanul" și „România literară".

Găsim în această carte liniile de forță ale celei mai efervescente perioade din istoria postbelică a țării noastre; principalele fapte politice, literar-artistice, culturale sînt surprinse și comentate în prospețimea și noutatea lor. Lectura volumului ne prilejuiește o retrospectivă cronologică a acelor fapte de istorie trăită ce au asigurat țării noastre un loc de frunte în marele concert al muncii și luptei popoarelor pentru o viață liberă, pașnică, pentru o lume mai dreaptă și mai umană. Este remarcabil faptul că articolele privind *idealurile independenței*, *Unirea*, instaurarea *Republicii* și alte momente-cheie ale istoriei noastre se împletesc cu cele în care valorile politice superioare sînt decantate și reliefate în activitatea social-politică de ansamblu.

Este evident că punctele de reper cele mai luminoase și iradiante de sensuri multiple se referă la locul și rolul partidului în civilizația socialistă românească, la dimensiunea ideologică și politică a societății noastre. Este semnificativ faptul că volumul începe cu articolul *Partidul*, consacrat celui de-al IX-lea Congres al P.C.R., și se încheie cu articolul *P.C.R. 60*, consacrat celei de-a 60-a aniversări de la crearea partidului. În cel dintîi se sesizează cu pătrundere faptul că Congresul al IX-lea marchează un punct de hotar, un moment decisiv în istoria României socialiste postbelice. În chiar zilele Congresului, George Ivașcu scria:

„Niciodată în istoria contemporană poporul român nu s-a simțit mai el însuși, stăpîn pe soarta sa, mai deplin conștient de capacitatea și forța sa de progres, mai încrezător în puterea muncii și priceperii proprii, mai conștient — prin aceasta — în a-și apropria ceea ce consideră sieși folositor din experiența altor popoare, cărora le-o împărtășește pe a sa. Partid al demnității umane în ce are ea mai autentic, al restituirii și proiectării ei la scara viitorului întregii umanități, partidul comuniștilor a adîncit și înnobilat sentimentul dragostei de patrie, *România* vibrînd ca numele cel mai scump și mai trainic din universul fiecăruia din noi".

În centrul atenției autorului se află acele evenimente politice care, în imensul laborator de muncă și creație al țării, au avut un rol decisiv în orientarea și organizarea corespunzătoare a resurselor materiale și a forțelor spirituale ale țării spre a realiza o dezvoltare progresivă, pe multiple planuri, a societății socialiste românești.

O pondere considerabilă au în volum articolele consacrate faptelor, mecanismelor și proceselor culturale, ținînd seama de toate momentele importante ce alcătuiesc o cultură: creația, valorile, circulația bunurilor spirituale, comunicarea, educația precum și principalele forme de cultură. Între caracteristicile mai de seamă ce definesc cultura acestor ani pe care George Ivașcu le reține și le comentează cu diverse prilejuri aș nota aici: *patriotismul* și *umanismul*, trăsături de esență și permanență ale culturii românești, dominante ale conștiinței noastre culturale, întemeierea pe realitățile istorice naționale ale țării, pe izvoarele ei inepuizabile, dătătoare de viață, ceea ce armonizează și coagulează într-un tot unitar cultura românească de azi în tot ce are ea mai de preț. Unitate în diversitate și nu uniformă sau uniformizantă, deci un relief caleidoscopic de încîntătoare policromie, ceea ce permite *eflorescența talentelor și stilurilor* — cum se intitulează un articol. Este într-adevăr un semn de maturitate și bogăție lăuntrică pentru o cultură înflorirea la scară de masă a talentelor, stimularea întregului potențial creator al poporului, diversitatea stilistică a creației, lupta liberă de opinii, pe temeiul unității ideologice, a apărării și promovării unor valori fundamentale ce ne definesc. Și este de asemenea un indice de vitalitate spirituală pentru o cultură ca a noastră capacitatea de a-și asimila și ridica la noi cote de înțelegere *tradiția clasică*, ierarhia de valori a acesteia, „încărcată de certitudinea perspectivei", disponibilitatea ei de a se îmbogăți cu noi și noi dimensiuni în dialectica dintre național și universal, rămînînd însă mereu ea însăși, în determinările de esență ce-i asigură specificul și originalitatea. „O cultură națională este și trebuie să fie *originală*, scrie G. Ivașcu, expresie îndelung elaborată a vieții spirituale a unui popor, trecută prin filtrul istoriei și purtîndu-i specificul".

O altă trăsătură a culturii și activității culturale o constituie *eficiența socială și responsabilitatea morală a actului de cultură* — atît în activitatea culturală de masă, în funcționarea organismelor mass-mediei, cît și în cercetarea științifică, în difuzarea bunurilor culturale, ca și în creația literar-artistică, în activitatea revistelor de cultură și a instituțiilor de educație. *Conștiința culturii*, cum se numește un eseu, nu este decît un aspect, dar poate cel mai complex, al conștiinței naționale, al conștiinței de sine. S-ar putea spune că George Ivașcu, în cuprinzătoarea sa activitate publicistică, a sesizat ceea ce am putea numi *substratul moral, nucleul etic* permanent al culturii românești, capacitatea acesteia de a-și conștientiza mereu și de a vitaliza virtuțile morale formative ale faptelor culturale, indiferent de natura particulară a acestora. Cuvintele citate din *Istoria socialismului* a lui Jaurès devin emblematice pentru aceste pagini: „Nivelul moral al societății comuniste de mîine va fi marcat de înălțimea morală a conștiințelor individuale în clasa militantă de astăzi".

Demnitatea scriitorului, a intelectualului, demnitatea unei culturi este dată nu numai de înălțimea științifică și estetică a valorilor sale, dar și de gradul de angajare morală a acestora, de conștiința responsabilității pe care o implică.

Al. Tănase

*** *Neoplatonism and Indian Thought*, Edited by R. Baine Harris. State University of New York Press, Albany, 1982, 353 p.

Volumul *Neoplatonism and Indian Thought* cuprinde actele conferinței internaționale cu același nume ținute în 1976 la Brock University, St. Catharines, Ontario, Canada sub patronajul Societății internaționale pentru studii neoplotonice Este prima reunione științifică de amploare dedicată aprofundării problemei relațiilor dintre filosofia neoplatonică și gîndirea indiană, problemă care, așa cum arată cu pertinență Albert M. Wolters în studiul său din acest volum, *A Survey of Modern Scholary Opinion on Plotinus and Indian Thought*, s-a restrîns cel mai adesea la chestiunea influențelor indiene asupra gîndirii autorului *Enneadelor*, la care răspunsul a fost îndeobște negativ.

Un prim merit al simpozionului este lărgirea ariei de investigație la aceste două vaste domenii culturale, abordate, pe cît posibil, în complexitatea lor. Astfel, deși Plotin rămîne cel mai frecvent termen de referință pentru neoplatonism, sînt tratați și Proclos, Porphyrios, Pseudo-Dionysios, Eriugena și Sfîntul Bonaventura, deci neoplatonismul *lato sensu*, de fapt anumite coordonate ale gîndirii medievale în cadrul căreia acesta nu este decît momentul incipient. Domeniul indian se întinde de la *Upanișade* și *Bhagavadgītā* pînă la Vijñānabhikṣu, dar Śaṁkara, celebrul maestru al școlii Vedānta, este cel mai des citat, fără a fi neglijate variate aspecte ale filosofiei buddhiste.

Mai mult, perspectiva indiană este extinsă uneori chiar dincolo de limitele studiului relevant, în contribuții ca *Plotinus and Śrī Aurobindo: A Comparative Study* de Pritibhushan Chatterji sau *Union with God in Plotinus and Bayazid* de Mohammad Noor Nabi. Considerăm că *emanația* plotiniană este comparată în mod forțat cu *involuția* din concepția lui Śrī Aurobindo, gînditor neovedāntin născut în 1872, format în Anglia, autor al unui sistem filosofic eclectic ce nu echivalează, în dimensiunile culturii indiene, cu momentul neoplatonic al filosofiei antice. De asemenea, elementele de mistică islamică tratate de Mohammad Noor Nabi se deosebesc net de extazul lui Plotin, mai apropiat de tehnicile de concentrare și unificare spirituală specific indiene decît de „intoxicația" divină suferită de Bayazid, manifestare a religiozității musulmane în contact cu lumea Indiei, nu a gîndirii autentic indiene.

Majoritatea studiilor sînt cercetări paralele ale unor aspecte indiene și neoplatonice. Astfel, de la comparații de detaliu ale unor concepte—„*Buddhi*" in the „*Bhagavadgītā*" and *Psyché in Plotinus* de A. H. Armstrong și R. R. Ravindra, *The Plotinian One* and the *Concept of* „*Paramapuruṣa*" in the „*Bhagavadgītā* de I. C. Sharma, ambele operînd comparații forțate și irelevante, sau mult mai seriosul studiu *Cit* and *Noûs* de Paul Hacker (deși, după știința noastră, echivalentul exact al sanskritului *cit* și al grecescului „νοῦς nu este „spirit", cum traduce autorul, ci „intelect") — pînă la paralelisme mai cuprinzătoare, ca *Plotinus and the Upanișads* de Lawrence J. Hatab, *Meditative States in the Abhidharma and Pseudo-Dionysius* de David F. T. Rodier, *Matter and Exemplar: Difference-in-Identity in Vijñānabhikṣu and Bonaventure* de John Borelli, *Matter in Plotinus and Śaṁkara* de Francisco García Bazán, *Śaṁkara and Eriugena on Causality* de Russell Hatton sau *The Concept of Human Estrangement in Plotinism and Śaṁkara Vedānta* de Ramakant Sinari, toți autorii întreprind investigații mai mult sau mai puțin concludente, bazate pe confruntarea faptelor de gîndire indiană cu cele aparținînd neoplatonismului.

Una din capcanele oricărei analize comparative de felul acesta este de a nu alege, din cele două domenii avute în vedere, fenomenele aflate în analogia cea mai grăitoare. Astfel, Laurence J. Rosán, în temeinicul studiu *Proclus and the Tejobindu Upanișad*, menționează, printre altele, interesanta idee a lui Proclos privitoare la „henade", acea ipostază a unității, intrinsecă elementelor particulare, prin care acestea participă la principiul Unului (τὸ ἕν). Contactul omului cu Unul se realizează prin concentrarea asupra „henadei" conținute în fiecare lucru, prin intermediul unor formule și imagini, într-o experiență de tip simbolic. Considerăm mult mai grăitoare decît comparația cu *Tejobindu Upanișad* analogia acestor idei cu viziunea indiană asupra simbolului, proiectat pe paradoxul relației de concomitentă identitate și alteritate dintre lumea relativă și absolut, dintre Unu și Multiplu, așa cum apare ea, de pildă, în metafizica Vedānta sau în cea a școlii buddhiste Mādhyamika.

Unul dintre studiile valoroase ale culegerii este *Advaita Vedānta and Neoplatonism* de R. K. Tripathi, încercare de definire a celor două curente filosofice ca *absolutism* — termen socotit de către autor mai adecvat decît cel de *monism* —, într-un demers sobru, concis, caracterizat printr-o mai mare tensiune a ideilar. De asemenea, față de comparațiile simpliste ale majorității autorilor, Richard T. Wallis, în *Phraseology and Imagery in Plotinus and Indian Thought*, prezintă cu mult mai multă forță de convingere coincidențele între concepția lui Plotin și cea atestată în felurite texte indiene, ortodoxe sau

buddhiste, conform cărora activitatea demiurgică a principiului absolut (Unul, Buddha, Brahman) se află în relaţie paradoxală cu imuabilitatea şi neangajarea acestuia în lumea relativă. Concordanţa ideatică este confirmată de aceeaşi imagine a soarelui şi a luminii sale, prezentă atît la Plotin cît şi în India, ceea ce face comparaţia mai subtilă şi, deopotrivă, mai concludentă.

Preocuparea pentru analogiile de gîndire este asociată cu cea de stabilire a surselor indiene ale neoplatonismului, de depistare a influenţelor posibile ale Indiei asupra culturii antichităţii tîrzii. Prezentă într-o formă mai amplă sau mai redusă la cei mai mulţi dintre autori — care evită în general să afirme răspicat sorgintea indiană a neoplatonismului —, această problemă constituie — în pofida titlului care anunţă cu totul altceva — subiectul studiului *Indian Wisdom and Porphyry's Search for a Universal Way* de John O'Meara, precum şi al celui intitulat *The Influence of Indian Philosophy on Neoplatonism* de C. L. Tripathi care, pentru a susţine teza surselor indiene, depistează elemente indiene în toate marile momente ale spiritualităţii elene, mergînd pînă la a desluşi „o ruptură decisivă cu tradiţia greacă a raţionalismului şi umanismului" la Pythagora, Platon, Socrate şi neoplatonici. Ne întrebăm ce anume reprezintă pentru C. L. Tripathi „raţionalismul" şi „umanismul" tradiţional al filosofiei greceşti, dacă totul între Pythagora şi neoplatonici ilustrează ruptura de acesta.

Nu mai puţin discutabilă este o afirmaţie ca cea a lui John R. A. Mayer, în *Neoplatonism, Indian Thought, and General Systems Theory* — studiu care plasează problema filosofică a raportului dintre unitate şi pluralitate, proprie atît lui Plotin cît şi gîndirii indiene, în perspectiva modernă a teoriei generale a sistemelor —, anume că desemnarea de către Thales a realităţii ultime ca apă este nici mai mult nici mai puţin decît „o greşeală" pusă pe seama inevitabilelor conotaţii empirice ale acestui element.

Deosebit de neplăcute şi nepotrivite într-o publicaţie ştiinţifică sînt numeroasele greşeli de limbă sanskrită şi greacă, chiar şi de latină, care nu pot fi întotdeauna atribuite neglijenţei tipografice, ci mai curînd confuziilor de care se fac vinovaţi unii dintre autori.

O culegere de studii subsumate marii probleme a raporturilor între neoplatonism şi gîndirea indiană, studii ai căror autori sînt sau indianişti sau specialişti în filosofia europeană — dubla competenţă fiind foarte rară — are, ca şi întrunirea ştiinţifică ce le-a prilejuit, menirea de a marca o treaptă superioară în respectivele preocupări comparatiste, un schimb de opinii între savanţi de diferite formaţii pe care interesul pentru acest domeniu de graniţă i-a apropiat. Fără a contesta legitimitatea în sine a unui asemenea demers comparativ — încă acum o jumătate de secol Rudolf Otto compara pe Śaṁkara cu Meister Eckhart —, socotim că el nu se justifică pe deplin decît în măsura în care atrage cu sine o reconsiderare, la un nivel mai înalt, a însişi termenilor comparaţiei, dintr-o perspectivă mai vastă şi mai profundă decît cea a analogiilor de detaliu. Ne întrebăm dacă simpozionul din 1976 a realizat aceasta...

Inevitabila diversitate şi denivelare valorică a contribuţiilor reclama concluzii finale în care o autoritate în domeniu să sintetizeze ideile vehiculate, să traseze marile coordonate pe care, în momentul respectiv, în urma evenimentului ştiinţific respectiv, problema se plasează. I. C. Sharma, în *Some Critical Conclusions*, nu face nimic din acestea, îmbinînd numai banalităţi indologice — pentru un cadru de cercetători avizaţi — cu aprecieri întrutotul subiective şi, credem, adeseori superficiale.

Concluziile ce ni se impun în urma lecturii volumului *Neoplatonism and Indian Thought* ar fi, în primul rînd, că analizele paralele ale unor fenomene europene şi indiene nu sînt elocvente decît întrucît pun în lumină potriviri mai adînci, dincolo de coincidenţele de amănunt, între elemente separate. Fără a respinge însă comparaţiile mai restrînse, ne întrebăm dacă o confruntare a lui Plotin cu filosoful buddhist Aśvaghoṣa nu ar fi mai convingătoare decît multe altele.

Deosebit de interesantă ar fi şi investigaţia fenomenului *comentariului* filosofic, modalitate specifică neoplatonismului dar şi întregii culturi indiene: aşa cum Plotin, în *Enneadele* sale, porneşte de la aserţiuni ale lui Pythagora, Platon sau Aristotel, pe care le comentează, iar toţi filosofii neoplatonici nu fac decît să comenteze la rîndul lor, uneori frază cu frază, pe Platon, dar şi pe Aristotel, la fel în India, *Brāhmaṇele* şi *Upaniṣadele* sînt comentarii ale ritualismului vedic, filosofia Mīmāṁsā comentează *Brāhmaṇele*, Vedānta comentează *Upaniṣadele*, maeştri ca Śaṁkara şi Rāmānuja comentează *Brahmasūtra* de Bādarāyaṇa, comentariile de toate felurile capătă ele însele „meta-comentarii". Corespondenţele de ordinul comportamentului cultural sînt cu mult mai semnificative decît cele existente între fapte de cultură izolate.

Sîntem ferm încredinţaţi că o comparaţie realmente fructuoasă între cele două domenii nu se poate efectua decît din perspectiva tipologiei culturii, în cazul acesta al acelor structuri simbolice, comune Indiei şi Evului Mediu european, proprii unei gîndiri de tip arhaic. Numai o astfel de investigaţie este de natură să lumineze structurile adînci comune spirituа-

lității indiene și celei neoplatonice, să deslușească rațiunile apariției unui curent ca neoplatonismul în orizontul civilizației elene, fără a o pune automat pe seama influențelor orientale care, contactele cu India fiind mult mai vechi, încă din vremea lui Alexandru, ar fi dat astfel roade neînțeles de tîrzii, plasînd ipoteza sub semnul îndoielii.

Radu Bercea

*** *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti*; Vol. 1—3, *Dalle origini all'Ottocento*, a cura di Vittorio Mathieu; Vol. 4—6, *Il pensiero contemporaneo*, a cura di Adriano Bausola, Editrice la Scuola, Brescia, 1975—1980

Coordonatorii și realizatorii lucrării au plecat de la premisa că marile sisteme filosofice își justifică importanța numai în cazul în care sînt deschise unei pluralități de interpretări, fie ele și contradictorii. În acest sens în cele șase volume, însumînd cîteva mii de pagini, se urmărește prezentarea acelor scrieri care „au făcut școală" în istoriografia filosofică. În ansamblul lor volumele nu constituie atît o istorie a filosofiei cît o antologie istorico-bibliografică comentată pe marginea unor exegeze aplicate marilor sisteme sau gînditori.

Primul volum debutează cu un studiu consacrat *presocraticilor*, semnat de cunoscutul filosof H. G. Gadamer, insistîndu-se asupra unor comentarii mai semnificative referitoare la această perioadă a filosofiei grecești (școala romantică, Hegel, E. Zeller, Nietzsche, Heidegger). Capitolul următor este asupra *sofisticii* (C. Corbato). Studiul *Socrate și școlile socratice* (A. Rigobello) pune în evidență o serie de interpretări de nuanță utilitaristă, metafizico-religioasă și intelectualistă conturînd, în același timp, figura reală, „istorică" a lui Socrate, semnificația acestuia în filosofia contemporană. Cum era și firesc, lui *Platon* (G. Reale) i se acordă un spațiu amplu trecîndu-se în revistă locul acestuia în gîndirea medievală, modernă și contemporană. Din capitolul destinat gîndirii lui *Aristotel* (E. Berti) menționăm preocuparea autorului de a se opri asupra acelor comentarii dominante în istoriografia filosofică din antichitate pînă în sec. al XVIII-lea, de a semnala unele cercetări care au contribuit la constituirea bibliografiei, devenind puncte de reper în exegeza aristotelică. Capitolul conține ample trimiteri la bibliografia cumulată, dispusă tematic. *Stoicismul* (G. Cambiano) pune în valoare o serie de lucrări sistematice privind curentul, cu referire expresă la contribuția lui E. Bréhier, problema stoicismului ca *Lebensphilosophie*, etica stoică, raportul dintre fizică și metafizică, problema stoicismului ca ideologie. Capitolul dedicat *epicureismului* Margherita I. Parente) atrage atenția asupra unor scrieri care s-au remarcat în secolul al XIX-lea și al XX-lea: studii filosofice sau altele dedicate fizicii, teoriei cunoașterii și eticii epicuriene. *Neoplatonismul* (V. Verra) aduce în prim plan opțiunile exegetice ale școlii romantice, interpretările istorico-speculative și cele istorico-filologice. Menționăm celelalte capitole ale volumului: *Augustin* (E. S. Lodovici); *J. Scot Erigena* (T. Gregory); *Teologia monahală și teologia scolastică în secolele XI și XII* (E. Maccagnolo); *Augustinismul medieval și E. S. Bonaventura* (G. Morra); *Toma d'Aquino și tomismul* (P. Caramello); *Duns Scot* (E. Bettoni) și *W. Occam* (E. Bettoni).

Volumul al doilea (De la umanism la Rousseau) demarează cu analiza temelor *Umanism și Renaștere* (F. Adorno), capitol ce deține un spațiu relativ redus, raportat la semnificațiile acestei perioade cît și la economia generală a volumului. El se referă la o serie de studii „clasice" în istoriografia asupra Renașterii (Brucker, Burckhardt, Gentile, Dilthey și Cassirer), precum și la unele mai recente care s-au remarcat în literatura italiană contemporană (E. Garin). Situația este aproximativ asemănătoare și în cazul unor corifei ai gîndirii renascentiste: *N. Cusanus* (G. Santinello); *G. Bruno* (G. Radetti), ai gîndirii moderne: *F. Bacon* (Paolo Rossi), capitole în care predomină selecția de texte critice referitoare la acești gînditori. Capitolul destinat analizei gîndirii lui *Descartes* (A. Deregibus) ilustrează evoluția exegezei cartesiene, de la Hegel la V. Cousin, reliefîndu-se accentele spiritualiste, interesul manifestat, mai ales în ultimii ani, față de contribuția științifică a filosofului francez, precum și acele opțiuni care-l plasează între fenomenologie și existențialism. Față de *Malebranche* (R. Crippa), *Pascal* (A. Moscato) se bucură, din nou, de o atenție mult prea mică în volum, menționîndu-se o serie de interpretări iluministe și romantice precum și unele de inspirație catolică. Capitolul asupra lui *Hobbes* (N. Bobbio) pune în lumină originile și unele evoluții ale istoriografiei critice rezervate gînditorului englez, cu precădere cele din ultimii 30 de ani. Mai bine reprezentat este capitolul

dedicat lui *Spinoza* (G. Radetti) în care se trec în revistă primele scrieri asupra filosofului olandez cît şi polemica cu caracter teologic iscată în jurul operei sale, rolul istoriografiei hegeliene, unele accente dominante în istoriografia ebraică, precum şi unele note, mai distincte, în unele scrieri mai recente. Capitolul despre *Locke* (C. A. Viano) prezintă succint cele mai valoroase exegeze pe marginea filosofiei sale. *Leibniz* (D. Campanale) reţine atenţia prin următoarea tematică: primele aprecieri istoriografice, exegezele metafizice din secolele XIX şi XX, o serie de opţiuni hermeneutice de factură etico-religioasă sau istorico-culturală. În capitolul destinat gîndirii lui *Berkeley* (L. Obertello) se desvăluie unitatea gîndirii filosofului englez, imaterialismul acestuia, impactul său în istoria filosofiei. Capitolul *Hume* (L. Obertello) începe cu ilustrarea unor discuţii asupra doctrinei humeiene, asupra teoriei cunoaşterii, raportului religie-politică, conturîndu-se semnificaţia operei sale în istoria filosofiei. *Vico* (Pietro Rossi) este prezentat în lumina unor interpretări idealiste, ca „precursor" al culturii romantice şi al idealismului postkantian, precum şi din perspectiva unor opţiuni istoriografice catolice. Este prezentată şi exegeza circumscrisă în jurul următoarei tematici: Vico şi concepţia sa asupra istoriei, Vico şi teoria limbajului. Capitolul următor se referă la evoluţia *iluminismului în Anglia, Franţa şi Italia* (G. Penati) în care sînt înfăţişate, sintetic, principalele contribuţii istoriografice conturate în jurul iluminismului, în zonele culturale mai sus menţionate. Ultimul capitol al volumului se referă la *Rousseau* (G. Roggerone).

Cel de **al treilea volum,** care încheie prima parte a lucrării, tratează istoriografia filosofică *de la Kant la Nietzsche*. Capitolul consacrat lui *Kant* (M. Campo — V. Mathieu) este structurat geografic, prezentîndu-se istoriografia kantiană în Germania şi în alte ţări. Reţinem următoarele probleme în jurul cărora se circumscrie prezentarea istoriografiei kantiene: contemporanii lui Kant, Kant şi cultura europeană, „reîntoarcerea" la Kant, şcoala de la Marburg, unele abordări metafizico-ontologice, cele catolice, diferite sensuri ale metafizicii, interpretările marxiste, polemicile asupra „subiectivismului", Kant ca un corectiv al pozitivismului, unele opţiuni neoidealiste engleze, etica şi estetica lui Kant. Capitolul următor aduce în discuţie *iluminismul german şi romantismul* (A. Pupi). În capitolul despre *Fichte* (P. Salvucci) sînt analizate principalele direcţii ale istoriografiei fichteene. Din capitolul asupra lui *Schelling* (A. Bausola) reţinem: Schelling şi romantismul, Schelling şi „filosofia pozitivă", iraţionalismul şi existenţialismul, aspectele religioase în gîndirea tîrzie a lui Schelling, unele scrieri marxiste. Problematica exegetică ivită în jurul lui *Hegel* (V. Verra) este conturată astfel: formarea şi disolvarea şcolii hegeliene, critici şi adversari ai lui Hegel în sec. al XIX-lea, filosofia hegeliană din acelaşi secol în afara Germaniei, neohegelianismul italian, renaşterea lui Hegel în secolul nostru, unele poziţii existenţialiste şi umaniste, precum şi interpretările marxiste contemporane. Tratarea lui *Schopenhauer* (G. Riconda) beneficiază, în afara demersului istoriografic propriu-zis, de o antologie de texte critice orientată tematic: personalitatea lui Schopenhauer şi semnificaţiile pesimismului său, pesimismul lui Schopenhauer şi „remediile" sale, Schopenhauer — filosof al absurdului? Tot aici mai menţionăm capitolul: *Filosofia franceză a restauraţiei şi Comte* (M. Ghio). În capitolul *Marx şi stînga hegeliană* (V. Melchiorre) se pun în lumină: conceptul de „stîngă" hegeliană Marx şi dialectica, neocriticismul şi Marx, semnificaţia unor studii italiene asupra lui Marx, unele dezbateri structuraliste şi marxismul umanist. Filosofului danez *Kierkegaard* (A. Cortese) i se acordă spaţiul cel mai întins din întreaga lucrare (246 p.). Din problematica abordată semnalăm: descoperirea lui Kierkegaard în Danemarca şi în ţările scandinave, noi aprecieri de ansamblu, tendinţe către studii specializate, literatura asupra lui Kierkegaard de limbă germană, franceză, anglo-americană, italiană. Capitolul despre *Nietzsche* (G. Vattimo), care încheie volumul, conţine o antologie de texte critice structurată astfel: mitul Nietzsche, Nietzsche şi violenţa capitalistă, Nietzsche şi tradiţia umanistă europeană, Nietzsche şi sfîrşitul istoricismului, supraomul şi totalitatea, Nietzsche şi problema eliberării totale.

Volumul al patrulea se deschide cu un capitol asupra lui *Husserl* (M. Lenoci) în care sînt evocate: semnificaţiile şcolii lui Brentano, o serie de interpretări neokantiene, fenomenologia ca metodă, lectura „existenţială" a lui Husserl, raportul fenomenologie—logică, fenomenologie—marxism, unele probleme particulare. În capitolul *Scheler* (G. Ferretti) se insistă asupra unor teme ca: intenţionalitatea obiectivă, esenţială a vieţii emoţionale, fenomenologie şi ontologie; problema naturii esenţei, raportul Scheller-Husserl-Heidegger prin prisma discuţiilor antropologice actuale. Urmează un capitol rezervat lui *N. Hartmann* (G. Penati). Cu capitolul *Heidegger* (E. Garulli) se începe discutarea filosofiei existenţialiste. Filosofului german este surprins din următoarea perspectivă exegetică: problema scrierilor din „tinereţe", *Daseinsanalyse* şi proiectul unei ontologii fundamentale, Heidegger şi unele momente ale istoriei filosofiei, Heidegger şi lumea greacă, Heidegger şi Hegel, Heidegger şi Nietzsche, problemele artei în gîndirea heideggeriană, Heidegger şi

teologia, limbaj și hermeneutică la Heidegger; politică, drept, societate. Capitolul *Jaspers* (U. Galimberti) este structurat în felul următor: filosofie și știință, filosofie și religie, filosofie și istoria filosofiei. Reținem alt capitol de sinteză asupra altor gînditori existențialiști: *Sartre, Merleau-Ponty, Abbagnano* (P. P. Ottonello), precum și cel dedicat lui: *Marcel, Lavelle, Le Senne* (F. Polato). Imaginea asupra existențialismului este întregită prin capitolul referitor la gînditorii ruși: *Soloviev, Șestov, Berdeaev* (F. Déchet). În capitolul următor asupra lui *Bergson* (V. Mathieu) se analizează următoarele aspecte: antiintelectualism sau raționalism?, panteism sau transcendență?, metoda și știința; selecția textelor fiind și ea ordonată tematic. Asupra lui *Blondel* (R. Crippa) se insistă pe probleme ca: „ortodoxia" blondeliană, logica vieții morale. În capitolul *Croce* (V. Stella) se merge pe delimitarea următoarelor direcții exegetice: studiile asupra esteticii, filosofiei limbajului, pozitivismul în știința limbajului, filosofia practicii, filosofia religiei, filosofia științei. Textele antologice critice sînt și ele ordonate tematic. De aceeași importanță se bucură și capitolul asupra lui *Gentile și evoluțiile actualismului* (A. Negri), analizîndu-se logica și gnoseologia, știința și filosofia, istoria și filosofia, filosofia religiei, filosofia artei, economia, etica, și filosofia politicii în gîndirea lui Gentile. În legătură cu evoluțiile actualismului se conturează următoarele aspecte: prima generație actualistă, „stînga" și „dreapta" actualistă, incidența actualismului în cultura italiană, precum și o serie de aprecieri critice acumulate asupra literaturii filosofice dedicată filosofului italian. Urmează un capitol referitor la *Martinetti* (U. Pellegrino). Cu capitolul *Peirce și James* (G. Roggerone) se deschide analiza pragmatismului american, continuată cu studiul *Dewey* (Francesco de Aloysio). Alte capitole rezervate unor gînditori și curente filosofice contemporane: *Wittgenstein* (V. Belohradsky); *cercul de la Viena* (L. Lentini—E. Severino).

Seria gînditorilor aparținînd pozitivismului este continuată în **volumul al cincelea** prin capitolele: *Moore și filosofia analitică* (D. Antiseri), din care se degajă următoarele aspecte: filosofia analitică și limbajul comun, filosofia analitică și metafizica, filosofia analitică și limbajul etic, limbajul politic, limbajul religios, filosofia analitică și istoriografia; *Russell* (F. Barone—M. Pera) cu următoarea structură: „cazul" B. Russell, teoria cunoașterii, filosofia științei, logica și fundamentele matematice, etica, politica, religia, pedagogia. Capitolul următor ni-l prezintă pe *Whitehead* (A. Deregibus). Cu capitolul redactat asupra *scolasticii* (G. Penati) volumul ne introduce în ambianța spirituală a filosofiei tomiste contemporane. Amintim și alte capitole: *Maritain* (A. Pavan); *spiritualismul creștin* (G. Roggerone). Alte evoluții: *personalismul și Mounier* (A. Rigobello); *Buber, Heschel, Guardini, Zubiri* (A. Babolin); *Theilhard de Chardin* (R. Gibellini). În capitolul următor, cel asupra lui *Popper* (D. Antiseri) se pune în evidență următoarea tematică: Popper „neopozitivistul constituie, doar, o „legendă", contra dialecticii și a „mizeriei istoricismului"; pentru o „societate deschisă"; istoria științei și epistemologiei, poziția lui T. S. Kuhn și P. K. Feyerabend, tezele epistemologice ale lui K. Popper. În capitolul *istoricismul german* (F. Bianco) sînt supuse discuției următoarele aspecte: *Dilthey* și problema critică a științelor spiritului; istoricismul și filosofia valorilor: *Windelband* și *Rickert*; istoricismul și filosofia vieții: *Simmel; Weber* și fundamentarea metodologică a conștiinței istorico-sociale, istoricism și relativism: *Spengler*; de la istoricismul relativist la caracterul absolut al valorilor: Troeltsch și Meinecke. Capitolul următor se referă la *hermeneutică și conștiința istorică* (V. Verra). Menționăm un documentat capitol rezervat analizei *structuralismului* (S. Moravia). Ultimele două capitole ale volumului sînt axate pe analiza *lingvisticii contemporane* (L. Heilmann-E. Rigotti), a *psihanalizei și filosofiei contemporane* (P. Valori).

Ultimul volum, **cel de al șaselea**, se deschide cu un capitol asupra filosofiei și sociologiei (G. Morra). Capitolul *marxismul italian* (A. Pieretti) inaugurează seria studiilor dedicate filosofiei marxiste în diverse țări: *marxismul francez* (A. Bausola—E. Botto); *marxismul în țările socialiste* (S. Vagovich). Consacrat unor evoluții ale filosofiei marxiste în Uniunea Sovietică, Polonia, Republica Democrată Germană, Cehoslovacia, Iugoslavia, Bulgaria, România, Ungaria, acest capitol suferă de anumite analize simpliste, nenuanțate, limitate, în principal, la o bibliografie sumară, cea a anilor '50 și '60, irelevantă pentru evoluția gîndirii marxiste în țările socialiste, în toată complexitatea ei actuală. Tot în acest volum semnalăm capitolele rezervate lui *Lukács* (E. Botto), lui *Bloch* (I. Mancini), *școlii de la Frankfurt* (S. Moravia), *filosofiei științei* (E. Agazzi). Volumul se încheie cu trei capitole de sinteză asupra: *problemelor și direcțiilor în filosofia religiei* (P. Grassi—I. Mancini); *problemelor și direcțiilor în filosofia dreptului* (D. Coccopalmerio); *problemelor și direcțiilor în estetică* (D. Pesce—E. Piselli).

În finalul acestei sumare descrieri tematice, trebuie să reținem ca esențial faptul că lucrarea este ilustrată, la fiecare capitol, cu scurte antologii de texte critice, amănunt ce întregește în mod armonios valoarea științifică a lucrării, unică — după cunoștința noastră — în literatura de specialitate și în-

trunind sintetic valențele unui indispensabil instrument de informare în cîmpul vast al istoriei filosofiei universale.

N. I. Mariș

B. Kuklick, *The Rise of American Philosophy, Cambridge, Massachusetts, 1860—1930*, Yale University Press, 1979, 674 p.

În această lucrare, consacrată unei perioade cu semnificații aparte în istoria filosofiei americane, autorul își propune să scoată în relief formarea și destinul principalilor gînditori și al curentelor filosofice legate de binecunoscutul centru universitar american, prin raportarea la matricea social-culturală a societății americane din perioada menționată în titlu.

Într-o primă parte a cărții, „Realismul scoțian și controversa evoluționistă", cititorul este introdus în ambianța problematicii filosofice de la Cambridge, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, reliefată de aportul unui Fr. Bowen, de „clubul metafizic", de Chauncey Wright, John Fiske, F. E. Abbot și de întemeietorul pragmatismului american: *Ch. S. Peirce*. În cea de-a doua și a treia parte autorul se preocupă să pună în lumină „perioada de aur" a filosofiei americane, definită prin activitatea desfășurată la Harvard de personalități de prestigiu precum *J. Royce, W. James, G. Santayana*. Tematica acestor părți, care și reprezintă paginile cele mai substanțiale din lucrare, este privită în contextul dialogului care a avut loc între James și Royce, pe de o parte, și în cadrul dezbaterilor generale de idei care au marcat viața filosofică americană pînă la „criza" din 1912—1920, pe de altă parte. Analizele autorului se referă, astfel, la impactul lui J. Royce asupra climatului filosofic de la Harvard, la concepțiile epistemologice implicate în idealismul său absolut, la evoluția filosofică a lui W. James, la raporturile lui J. Royce cu pragmatismul american, la semnificațiile empirismului „radical" în gîndirea lui W. James. Sînt creionate și alte figuri care au dominat scena dezbaterilor filosofice de la Harvard din această perioadă; meritele lui Hugo Münsterberg la dezvoltarea psihologiei americane, precum și semnificațiile etice ale doctrinei „auto-realizării" în gîndirea lui G. H. Palmer. Concomitent se stăruie și asupra începuturilor neorealismului american (R. Perry) și asupra sensurilor acestui curent din perspectiva întemeietorului „realismului critic", G. Santayana.

Partea a patra înfățișează cititorului contextul filosofiei de la Harvard, de la „mijlocul carierei" sale, subliniindu-se locul lui E. B. Holt în dezvoltarea filosofiei behavioriste americane. Partea a cincea aduce în prim plan activitatea desfășurată la Harvard de către E. Hocking, unele realizări în etică ce aparțin lui R. Perry precum și aportul lui A. N. Whitehead și C. Lewis la consolidarea filosofiei americane.

În finalul lucrării sînt oferite o serie de date referitoare la unele momente mai semnificative ale învățămîntului filosofiei la Universitatea Harvard, principalele doctorate susținute precum și cariera unor absolvenți ai binecunoscutei universități americane.

Se cuvine a fi semnalată, de asemenea, ampla bibliografie ce însoțește analiza principalelor contribuții aduse la dezvoltarea filosofiei americane legată de această universitate. Pe de altă parte, putem menționa ca fapt pozitiv atît modalitatea cît și planul original al tratării problemelor: autorul nu s-a rezumat la o simplă prezentare monografică, aridă, a gînditorilor respectivi; în cele mai multe cazuri concepțiile supuse investigației sînt studiate în interdependența lor, autorul recompunînd astfel (mai ales în partea a doua și a treia) amplul dialog care a animat viața filosofică americană la Harvard. Un motiv în plus care conferă lecturii un interes sporit și un beneficiu aparte.

N. I. Mariș

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

A 35-a ANIVERSARE A INSTAURĂRII REPUBLICII
(Simpozion)

Vineri, 24 decembrie 1982, s-au desfășurat, la Academia „Ștefan Gheorghiu", lucrările simpozionului științific pe tema: „Republica Socialistă România — stat al democrației muncitorești, revoluționare". Comunicările prezentate au scos în evidență semnificația instaurării Republicii pentru istoria nouă a patriei, dezvoltarea democrației muncitorești, revoluționare, înflorirea națiunii socialiste, politica P.C.R. de construire a socialismului ca expresie a aplicării creatoare a socialismului științific la condițiile României, exercitarea rolului conducător al partidului și îmbinarea activităților partidului cu cele ale statului și organizațiilor de masă, perfecționarea continuă a relațiilor de proprietate, contribuția României la promovarea unui climat de pace și securitate în relațiile internaționale.

Simpozionul a fost deschis de prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, prorector al Academiei „Ștefan Gheorghiu", care a subliniat importanța evenimentului aniversat, rolul partidului nostru comunist în înfăptuirea acestui act istoric. Prof. univ. dr. Nicolae Petreanu a prezentat apoi comunicarea *Semnificația instaurării Republicii în istoria poporului român*, arătînd că Republica este „rodul unor lupte îndelungate, în fruntea cărora s-a aflat clasa muncitoare, partidul ei revoluționar". Prof. univ. dr. Marin Voiculescu și prof. univ. dr. Vasile Nichita au prezentat apoi comunicarea intitulată *Politica P.C.R. de construire și dezvoltare a socialismului — expresie a aplicării creatoare a socialismului științific la condițiile României*, în care au arătat că istoria nouă a patriei este un proces social ce nu se înfăptuiește de la sine, ci un proces social conștient, bazat pe o amplă analiză dialectică, profund revoluționară a realității. Prof. univ. dr. Ladislau Lörincz și prof. univ. dr. Marin Neagu au abordat tema: *România socialistă — stat al democrației muncitorești, revoluționare*. Ei au scos în evidență faptul că al IX-lea Congres al partidului reprezintă un adevărat jalon între două etape ale construcției socialiste; în procesul de transformare a statului în stat al democrației muncitorești revoluționare, autorii comunicării au identificat apariția următoarelor caracteristici: 1. conturarea tot mai mult a statului ca un autentic exponent al voinței populare; 2. creșterea rolului statului; 3. realizarea unei juste corelări între partid și stat; 4. înlăturarea milenarei alienări a statului față de societate; 5. crearea, ca urmare a contribuției novatoare a tovarășului Nicolae Ceaușescu, a unui sistem democratic superior oricărei democrații burgheze. Conf. dr. Ion Tiberian și Veronica Cornea, directoarea Școlii centrale U.T.C., au prezentat comunicarea: *Partidul Comunist Român — forța politică conducătoare și dinamizatoare a societății socialiste. Raportul dintre partid și stat în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*. Autorii au scos în evidență, între altele, rolul militanților comuniști, al membrilor de partid în dinamizarea, în creșterea răspunderii și buna funcționare a organelor de stat. Prof. univ. dr. Constantin Vlad a vorbit despre *Statul socialist — instrument al construirii și dezvoltării noii orînduiri. Funcția lui economico-organizatorică. Evoluția funcțiilor statului în procesul edificării socialismului*, relieful noile orizonturi deschise de Congresul al IX-lea al partidului, precum și semnificația indicațiilor formulate în Raportul la ultima Conferință națională a partidului privind necesitatea unui nou echilibru între diversele ramuri ale economiei, rolul statului în realizarea acestui echilibru. Cercet. științific pr. dr. Elena Florea și lector Iosif Boda au abordat o problemă căreia partidul nostru îi acordă o mare atenție, o deosebită grijă în analiza și soluționarea ei, în cadrul comunicării intitulate *Statul socialist și înflorirea națiunii. Soluționarea deplină a problemei naționale în țara noastră*. S-a arătat că socialismul a deschis calea înfloririi multilaterale a națiunii. Rezolvarea justă a problemei naționale a devenit o realitate concretă, s-a creat baza economică a egalității între toți oamenii muncii indiferent de naționalitate, un întreg sistem de reprezentare a naționa-

Rev. filos., XXX, 2, p. 182—188, București, 1983

lităților la toate nivelurile statului socialist. Prof. univ. dr. Florin Balaure și conf. univ. dr. Gheorghe Drăghici au vorbit despre *Întărirea și perfecționarea relațiilor de proprietate — sarcină prioritară în etapa actuală*, axîndu-și comunicarea pe ideea că se impune și pe plan juridic consacrarea proprietății socialiste ca formă de proprietate a întregului popor, trăgîndu-se toate concluziile care decurg din aceasta. Conf. univ. Călin Constantin și prof. univ. dr. Constantin Vasile au prezentat comunicarea: *Formarea conștiinței socialiste a maselor, obiectiv central al activității ideologice și cultural-educative*. Comunicarea s-a articulat în jurul ideii-forță că noua conștiință a oamenilor, conștiința socialistă, promovează un nou sistem de valori și presupune o activitate hotărîtă de înlăturare a non-valorilor. Conf. univ. dr. Alexandru Sinc și lector dr. Ioan Vida s-au referit la *Dreptul socialist — instrument al perfecționării organizării și conducerii societății*, scoțînd în evidență îmbogățirea conținutului legilor, formularea unor norme de conduită clare, renunțarea la tehnicismul juridic. Conf. univ. dr. Victor Duculescu și prof. univ. dr. Gheorghe Stoian au prezentat comunicarea *Republica Socialistă România — factor activ în instituirea unui climat de pace și securitate internațională, în soluționarea marilor probleme ale lumii contemporane*. S-a arătat că a căpătat o largă consacrare și recunoaștere internațională doctrina președintelui Nicolae Ceaușescu privind relațiile dintre state, activitatea de imprimare a unui curs constructiv în relațiile internaționale, lupta pentru pace și prevenirea catastrofei războiului.

În încheiere participanții au adresat o telegramă tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar general al partidului, președintele Republicii Socialiste România.

Mihail Radu Solcan

DEZBATERE DESPRE VALORI

Tema acestei dezbateri, care a avut loc în ziua de 30 nov. 1982, din inițiativa Academiei de științe sociale și politice în colaborare cu Academia „Ștefan Gheorghiu" și a revistei „Era socialistă", a fost concepută a se înscrie într-un plan de dezbateri interdisciplinare și a supune atenției teoretice cîteva aspecte importante: „Sistemul de valori al culturii socialiste; criteriile valorificării moștenirii culturale; tradiție și inovație în cultură; dialogul culturii naționale cu valorile culturii universale". În cuvîntul de deschidere s-a subliniat, orientativ, importanța teoretică și practică a problemei valorilor, s-a arătat că în viața noastră finalitatea acestei probleme vizează perfecționarea și autoperfecționarea omului (D. Ghișe). Cele trei referate care au stat la baza discuțiilor s-au axat pe laturi esențiale ale temei în contextul actual românesc: *Introducere în tabloul axiologic al lumii contemporane* (Al. Tănase), *Tradiție-inovație și criteriile valorificării* (D. Matei), *Problema moștenirii culturale* (Al. Săndulescu). Au fost abordate deopotrivă aspecte de ordin conceptual — teoretic și practic, cu o serie de propuneri concrete pentru sistemul culturii.

În dezbatere s-a subliniat necesitatea unei viziuni realiste asupra valorilor, implicînd toate nuanțele, complexitatea, caracterul contradictoriu, eliminînd excesul idilizant. S-a pus accent pe principiul îmbinării dezvoltării individualității cu interesele sociale, ca și pe ideea strategiei construcției pe termen lung în societatea românească actuală. Au fost analizate o serie de ipostaze valorice ale crizelor în lumea contemporană: antropologică, ecologică, gnosi-informațională, educațională, politică etc. În acest context s-a discutat despre necesitatea de a se lua în considerare disfuncționalitățile valorice tocmai în scopul diminuării și eliminării lor.

Discutîndu-se variate aspecte ale raportului tradiție-inovație, ca și o serie de criterii ale valorificării în domeniul culturii, s-au adus precizări și nuanțări conceptual-terminologice privind noțiunile: actualitate-valoare-valorizare-valorificare. Referirile la criteriul adevărului în actul valorizării au pus în relief numeroase aspecte ale implicării tradițiilor culturii românești în ansamblul civilizației socialiste din țara noastră.

Valorificarea moștenirii culturale, care a ocupat un loc de seamă în cadrul dezbaterii, nu se poate face optim decît ținîndu-se seamă de condițiile istorico-sociale concrete ale producerii, manifestării și preluării în timp a unei valori. Trebuie evitate în acest sens, deopotrivă, absența spiritului critic, cît și negativismul, amputarea, etichetarea dogmatică etc. S-a subliniat, de asemenea, cu insistență necesitatea asigurării unor instrumente adecvate de lucru: bibliografii complete, ediții critice complete, eliminarea crosetelor păgubitoare din practica editorială etc.

În discuții s-a arătat că dezvoltarea societății în genere implică în mecanismele ei dialectice valoarea și valorizarea, că strategia dezvoltării e și o chestiune a valorilor. Modernitatea nu e un dat în sine, ci o opțiune valorică în raport cu o anumită realitate,

cultură etc. Este necesar să se contureze mai precis și mai clar valorile-cadru în raport cu care operează cultura noastră. Este necesar un mai intens proces educativ — mai ales în rîndurile tineretului — care să faciliteze adaptarea rapidă la noile valori ale progresului tehnic și în general o augmentare mai sensibilă a capacității de selecție în domeniul valorilor. Nu pur și simplu înmagazinare de cunoștințe ci corelarea funcțională și umană a acestora cu distincția și selecția valorilor.

Au fost criticate unele tendințe diletante, de grup, care în actualul proces al valorificării tradițiilor culturii românești ignoră sau depreciază valori raționaliste (Lovinescu, Ralea, Vianu etc.).

Mai mulți vorbitori au subliniat că este necesară elaborarea unui plan național unic, bine coordonat, de editare în ediții critice integrale (și nu amputate) a operelor marilor personalități ale culturii românești, cerîndu-se stăruitor un sprijin forurilor competente instituțional.

În concluzie, s-a subliniat necesitatea unui spirit critic de conținut, obiectiv, fără deformări și procese de intenție, care să contribuie la caracterul creator al culturii actuale în țara noastră.

G.S.

ISTORIA ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI
(sesiune de comunicări)

În zilele de 12 și 13 noiembrie 1982, în aula Academiei R. S. România din București s-a desfășurat o sesiune de comunicări științifice organizată de Comitetul român de istoria și filosofia științei de pe lîngă Academia R.S.R.

Lucrările sesiunii au fost departajate în trei secții: I. **Istoria științei și tehnicii românești** (unde au fost prezentate 19 comunicări, care au fost urmate de discuții); II. **Istoria științei și tehnicii universale** (circa 12 comunicări urmate de discuții) și III. **Filosofia științei** (23 comunicări urmate de discuții). Dintre subiectele și titlurile comunicărilor prezentate în ultimele două secții, menționăm aici următoarele: *Hidrodinamica lui Daniel Bernoulli* (acad. Caius Iacob); *Aniversarea centenarului Laboratorului Arago de la Banyuls-sur-Mer* (Franța) și *Geneza operei biologice a lui Emil Racoviță* (acad. Radu Codreanu); *Georges Pruvot și Emil Racoviță — considerații pe marginea unor documente inedite* (Alexandru Marinescu); *Darvinismul și încheierea revoluției științifice moderne* (Simion Ghiță); *Metoda logică și metoda istorică în concepția antropologică a lui J. J. Rousseau — contribuție de seamă în constituirea unei științe a omului* (Ion Orghidan); *50 de ani de la descoperirea neutronului și 25 de ani de funcționare a primului reactor nuclear din România* (Ionel I. Purica); *Conceptul de antimaterie și rolul lui în fizica subnucleară și cosmologie după jumătate de secol de la descoperire* (Tiberiu Toro); *Prezența ideii de infinit în gîndirea fizicii aristotelice și în unele mutații relevante ale acesteia* (Liviu Sofonea); *Timpul* (acad. Octav Onicescu); *Geneza teoriei multimilor* (Alexandru Giuculescu, C. Popa O. Stănășilă); *Utilizarea grafurilor pentru elucidarea structurii moleculare în cadrul aproximației Hückel* (Victor Neagu); *„Briciul lui Occam" și noua sinteză asupra structurii materiei la nivel subnuclear* (Tiberiu Torö); *Există un principiu al descoperirii universale?* (Ionel I. Purica); *Mutații în cunoașterea materiei și remodelarea cosmologică* (Liviu Sofonea, N. Ionescu-Pallas); *Semnificația filosofică și metodologică a conceptului de legătură chimică* (Victor Sahini, membru corespondent al Academiei R. S. România); *Automerizarea hidrocarburilor aromatice policiclice — un fenomen încă neexplicat* (Alexandru Balaban, membru corespondent al Academiei R.S. România, Mircea E. Lupeș); *Fizica și biologia contemporană și noile răspunsuri problemelor cunoașterii umane* (Stela-Maria Ivaneș); *Discuții actuale privind conceptul filosofic de materie* (Al. Suciu); *Inepuizabilitatea materiei. Aspecte logico-filosofice* (Crizantema Joja); *Marginalii filosofice la proiectul unei teorii fizice unitare asupra materiei* (Paul Caravia); *Universalitatea și specificitatea calitativă a structurilor spațio-temporale* (Călina Mare); *Materialism dialectic și reducționism* (Carol Wittemberger); *Logica modalităților acționale și conceptul de scop* (Cornel Popa); *Semnificații ontologice ale cercetărilor de logică modală* (Adrian-Paul Iliescu); *Premise pentru o analiză logică a ontos-ului acțiunii socio-umane* (Camelia Bîrliba, Acsinte Dobre); *Logica normelor și ontologia socială* (G. G. Constandache).

F. E.

FILOSOFIA ȘI FIZICA MODERNĂ

Între 21—23 octombrie 1982 s-a desfășurat la București Conferința Națională de fizică organizată de Universitatea din București — Facultatea de fizică, împreună cu Institutul central de fizică, Societatea de fizică și chimie, Comitetul național român de

fizică. Conferința s-a dovedit a fi mai mult decît o reuniune științifică de profil întrucît s-a bucurat de o largă și prestigioasă participare din partea specialiștilor din domenii conexe și a reprezentanților științelor sociale (filosofi, pedagogi, psihologi). Dezbaterile au fost organizate pe secțiuni și în cadrul unor mese rotunde. Comunicările prezentate în secțiuni paralele s-au axat pe tematici cuprinzătoare și de mare interes actual cum ar fi: fizica atomică și nucleară, optică, spectroscopie, plasmă, laseri, fizica și electronica corpului solid, biofizica, fizica moleculară și fizica polimerilor, fizica globului terestru și astrofizica, energetica nucleară și noi surse de energie, fizica teoretică.

Prin caracterul interdisciplinar și calitatea dezbaterilor s-au remarcat cele trei mese rotunde: fizica și industria, fizica și învățămîntul, *istoria fizicii și filosofia*. La aceasta din urmă au participat, alături de un mare număr de cercetători în fizică, specialiști în filosofia științei de la Facultatea de filosofie și de la Institutul de filosofie, numeroși studenți și cadre didactice reprezentînd alte discipline (chimia, biologia etc.). Între comunicările ce au suscitat vii și interesante discuții, notăm: *Logica dezvoltării istorice și logica internă a teoriilor fizice* de L. Sofonea și N. Ionescu-Pallas (care s-a ilustrat și în calitate de conducător al mesei rotunde), *Clasic și modern în logica fizicii* de Crizantema Joja (Institutul de filosofie), *O privire analitică asupra gîndirii științifice din perspectiva nivelelor strategice ale științei* de Dragoș Popa (I.P.B.), V. Mihăilescu (Inst. V. Babeș), Ion Bănșoiu (Inst. de filosofie), *Spațiul și timpul în fizică și filosofia dialectică*, de prof. N. Bărbulescu (Fac. de fizică), *Al. Proca și mezonii vectoriali în fizica subnucleară, astrofizică și cosmologie* de prof. T. Torro (I. P. Timișoara).

Reușita acestei mese rotunde a evidențiat încă o dată fertilitatea dialogului între oamenii de știință și filosofi, posibilitățile lărgirii lui.

I.B.

TRADIȚII ATEISTE ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ (Dezbatere)

La 18 noiembrie 1982, în cadrul Institutului de filosofie din București, a avut loc o interesantă dezbatere științifică cu tema: *Tradiții ateiste în filosofia românească*.

După cuvîntul de deschidere rostit de cerc. șt. pr. Oltea Mișcol, au fost prezentate următoarele comunicări:

Cerc. șt. pr. dr. Simion Ghiță, *Etape și tendințe în evoluția gîndirii ateiste din filosofia românească*.

Prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, *Curentul umanist din filosofia română modernă și religia*.

Cerc. șt. pr. Gheorghe Epure, *Contribuția gîndirii marxiste românești din perioada interbelică la critica religiei*.

Cerc. șt. Ion Goian, *Critica misticismului religios în concepția lui Mircea Florian*.

Dezbaterile, la care au participat numeroși cercetători, cadre didactice ș.a. au prilejuit evidențierea și aprofundarea unor aspecte relevante pentru gîndirea și atitudinea critică, raționalistă și ateistă din istoria culturii noastre.

E. F.

„AL DOILEA SIMPOZION DE CIBERNETICĂ GENERALĂ ȘI LOGICA REZONANȚEI"

Împlinirea a 80 de ani de la nașterea celui care a creat cibernetica generală — Ștefan Odobleja (1902—1978) — a fost marcată în țara noastră prin organizarea a trei acțiuni publice mai însemnate: 1. Simpozionul internațional de cibernetică generală de la Lugoj (22—24 octombrie 1982), organizat de Fundația Europeană Drăgan; 2. Apariția în versiune românească la Editura științifică și enciclopedică a cărții *Psihologia consonantistă*; 3. Al doilea simpozion de cibernetică generală și logică a rezonanței, ținut la Drobeta-Turnu-Severin și Orșova între 6—7 nov. 1982, organizat de către Comitetul județean de cultură și educație socialistă Mehedinți și Biblioteca județeană. Vom nota aici că, de fapt, un prim simpozion privind tematica cibernetică a lui Odobleja a avut loc anterior, tot la Drobeta-Turnu-Severin, cu ocazia împlinirii a 40 de ani de la apariția în limba franceză a lucrării *Psychologie consonantiste* (în două volume: vol. I — 1938 și vol. II — 1939). Este de reținut că acel simpozion din 1979 s-a înscris ca o contribuție notabilă la impulsionarea recentei apariții a cărții în limba română și la procesul de clarificare a rolului avut de Ștefan Odobleja în elaborarea cibernetică generale *. De reținut, de asemenea,

* Ștefan Odobleja s-a născut în 1902, comuna Izvorul Aneștilor, județul Mehedinți și a murit la 4 septembrie 1978 în Drobeta-Turnu-Severin. Doctor în medicină și în chirurgie la Facultatea de Medicină din București. A fost medic militar în diferite garnizoane: Brăila, Focșani, Lugoj etc. La Lugoj a dat formă definitivă lucrării sale *Psihologia consonantistă* (1938 — 1939).

că majoritatea participanților la acel simpozion au fost prezenți cu comunicări sau intervenții și la simpozionul de la Lugoj. Pentru a oferi o idee generală asupra tematicii simpozionului de la Drobeta-Turnu-Severin și Orșova, vom semnala aici un număr de comunicări ai căror autori au abordat, explicit și polemic, problema rolului lui Ștefan Odobleja în procesul de întemeiere a cibernetici generale, raporturile dintre aceasta și cibernetic ile particulare și cele tehnice. Relațiile teoretice dintre Odobleja și Wiener au fost analizate din unghiuri multiple: cronologic, metodologic, epistemologic, praxiologic etc. Dar să amintim titlurile comunicărilor: „Generalitatea principiului reversibilității în opera lui Ștefan Odobleja" (prof. univ. dr. doc. Mihai Drăgănescu, membru corespondent al Academiei R.S.R.); „Cibernetica generală, disciplină de graniță între știință și filosofie" (prof. univ. dr. ing. Paul Postelnicu — Institutul politehnic București); „Constanța omenescului" (de C. Atanasiu); „Ce este cibernetica teoretică generală sau integrală?" (ing. Stelian Bajureanu—I.R.N.E. —Pitești); „Cibernetica și terminografia" (conf. dr. Cezar Apreotesii, Universitatea Timișoara); „Psihologia consonantistă și sistemele autoadaptative" (prof. univ. dr. ing. Cezar Buda — Institutul politehnic Iași); „Odobleja la cel de-al III-lea Congres internațional de cibernetică" (prof. univ. dr. Ernest Dani, Universitatea Cluj); „Problema creativului în opera lui Ștefan Odobleja" (conf. univ. dr. Pantelimon Golu — Universitatea București); „Ștefan Odobleja, medic militar" (Gheorghe Pușcașu, București); „Feedback-ul în cibernetica lui Odobleja" (ing. dr. Gh. M. Ștefan, Institutul politehnic București); „Cibernetica generală și pedagogia" (prof. univ. dr. Ion Străchinaru, Universitatea Iași); „Ștefan Odobleja, semiolog novator" (prof. dr. Alexandru Olaru și colectivul, Universitatea Craiova); „Doctorul Ștefan Odobleja, creator al teoriei generale a ciberneticii" (prof. univ. dr. Ion Stănciulescu-Mehedinți, A.S.E. București); „Circularitatea și modelarea temperamentului creativ" (dr. Gelu Cristian Duimovici, București); „Psihologia creativității — cele zece arte logice raportate la datele experimentale din ultimul deceniu" (prof. univ. dr. Gheorghe Nicola, Univ. Craiova). Această comunicare a fost în deplină consonanță cu P. Golu, Ion Străchinaru și G. C. Duimovici care au relevat pasul înainte făcut de Odobleja în abordarea creativității. Un prieten al autorului „Psihologiei consonantiste", Ion Stroie-Oancea, a prezentat date inedite din viața și activitatea celui aniversat, date în măsură să înlesnească înțelegerea procesului prin care s-a ajuns la concepția *cibernetici generale*. Subsemnatul am prezentat o comunicare intitulată „Pe urmele genezei ciberneticii generale", în care am arătat că dimensiunea consonantistă a *Psihologiei consonantiste* a condus firesc la ideea legilor generale ale ciberneticii și la perspectiva cibernetică în gîndire, la știința ciberneticii.

În linii mari se poate spune că și acest simpozion, asemenea celui de la Lugoj, a urmărit să demonstreze legitimitatea și legalitatea meritelor teoretice și științifice ale lui Șt. Odobleja în fundarea ciberneticii generale ca știință. De aceea, factori responsabili au convenit ca lucrările simpozionului să vadă cît mai curînd lumina tiparului. Un prim volum cuprinzînd materialele simpozionului despre Odobleja, ținut în iunie 1982 la Lugoj, a și văzut lumina publicității la sfîrșitul anului trecut.

Ion Stroie

AL IV-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL LEIBNIZ—HANOVRA, 1983
Tema: opera și influența lui Leibniz

N. red.: Reproducem mai jos circulara primită din partea organizatorilor acestui congres, *(Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.V)*:

Leibniz a fost unul din cei mai influenți gînditori ai epocii sale. A publicat puțin și esențialul reflecțiilor sale se află într-o foarte bogată corespondență. Pînă nu demult cercetătorii nu dispuneau decît de un mic număr de scrieri apărute și de cîteva scrisori făcute publice. Apoi a fost tot mai bine cunoscută bogata sa operă postumă, care a dat un puternic impuls diferitelor științe. Dar cea mai mare parte a operei sale este încă inedită.

Cel de-al IV-lea Congres internațional Leibniz are ca obiectiv studiul acestei cunoașteri tîrzii a operei și etapele care au condus la editarea scrierilor sale postume. Au fost reținute următoarele teme:

1. Istoricul editării și receptării operelor lui Leibniz.

2. Acțiunea continuă a temelor sale filosofice și matematice centrale: teodiceea, principiul armoniei, calculul infinitesimal.

3. Transformarea conceptelor metodologice științifice: principiul rațiunii suficiente, *characteristica universalis*, sau diferența dintre adevărurile rațiunii și adevărurile faptelor.

4. Influența lui Leibniz asupra științelor aplicate.

Congresul se va desfășura la Hanovra (R.F.G.), în Stadthalle. Va începe luni 14 nov. 1983, la orele 10, printr-un cuvînt de salut adresat participanților și o alocuțiune festivă. Ședințele plenare sînt prevăzute pentru luni, 14 nov., între orele 15—19 și joi, 17 nov., între orele 15—19. În restul timpului vor avea loc ședințele secțiilor pe temele reținute. Miercuri, 16 nov., la orele 20, o conferință publică va încheia lucrările Congresului.

În timpul Congresului cei care vor dori vor avea posibilitatea să consulte colecțiile leibniziene de la Landesbibliotheck.

Vineri, 18 nov., este prevăzută o excursie spre locurile frecventate de Leibniz.

Societatea Leibniz invită pe toți cei interesați de aceste probleme, cercetători, specialiști, și prieteni. Înscrierile pentru comunicări în secții se primesc pînă la 31 martie 1983. Textele expunerilor vor fi fotocopiate și difuzate la deschiderea Congresului. Manuscrisele de reprodus (nu mai mult de 8 pagini dactilo la două rînduri) vor trebui să fie depuse cel mai tîrziu pînă la 1 iunie 1983. Informații mai detaliate asupra formei manuscriselor vor fi trimise autorilor de comunicări.

Cheltuielile de înscriere (incluzînd și expunerile fotocopiate) se ridică la 50-DM.

Orice cerere va trebui adresată biroului celui de al IV-lea Congres Leibniz, la Niedersächsische Landesbibliotheck, Waterloostrasse 8, D-3000 Hanover—1, B. R. Deutschland.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

În aprilie 1982 a avut loc la Leningrad un seminar teoretic cu tema: *Particularitățile stilului contemporan al gîndirii naturalist-științifice și umaniste.* Au fost puse în evidență natura și structurile stilului de gîndire modern, funcțiile multiple și rolul lui în dezvoltarea științei și culturii (vezi mai pe larg: Voprosî filosofii, nr. 11, 1982, p. 150).

★

În numărul 11/1982 al revistei „Marxism Today", organ teoretic al Partidului Comunist din Anglia, John Hoffman prezintă lucrările: *Communism and Philosophy* (Lawrance and Wishart, 1980) de M. Cornforth; *Marxism and the Methodologies of History* (aceeași editură, 1981) de G. McLennan. Prima este cartea ultimă a cunoscutului marxist englez M. Cornfort, publicată cu puțin înaintea morții acestuia în 1980, și pune în atenție dificultățile legate de înțelegerea raportului dintre materialismul dialectic și materialismul istoric. A doua lucrare pune problema raporturilor dintre „prezumțiile filosofice" și „opera istorică" și combate tendința de subestimare a „importanței filosofiei", recte pozitivismul.

★

Între 16 — 20 iulie 1982 a avut loc la Viena, sub conducerea lui R. Haller, un congres internațional consacrat lui M. Schlick și O. Neurath pe următoarele teme: *Semnificație și verificare; Enunțuri protocolare, ieri și astăzi; Fizicalismul; Unitatea științei; Cercul de la Viena în perspectivă istorică.*

★

Sub titlul *Contemporary East European Marxism* a fost publicat în 1980 un prim volum al unei *antologii a filosofiei marxiste contemporane din țările est—europene.* Recent în noiembrie 1982, sub redacția lui Edward d'Angelo, D. H. De Grood, P. N. Russo și William W. Stein — profesori de filosofie la Universitățile din Buffalo și Bridgeport — a apărut la Amsterdam, în editura B. R. Grüner, cel de-al 2-lea volum. Cuprinzînd 20 de studii, grupate în trei secțiuni (filosofia culturii, epistemologie, filosofie politică), acest volum își propune să familiarizeze cititorii de limbă engleză cu unele din textele mai semnificative ale filosofiei contemporane din țările socialiste est-europene, editorii exprimîndu-și speranța că „atît pentru cei ce se inspiră din ideile marxiste cît și pentru cei care sînt doar deschiși spre noile idei și dornici să le înțeleagă, studiile cuprinse în volum vor constitui un fertil termen de referință".

Între studiile semnate de cunoscuți filosofi din U.R.S.S. (B. M. Kedrow, T. I. Oizerman, M. T. Iovciuc), Bulgaria (N. Iribadjakov), D. Pavlov), R. D. Germană (Manfred Buhr, E. Lange, A. Kosing), Polonia (J. Kuczyński), Ungaria (András Gedö) etc., figurează în acest al 2-lea volum și două contribuții marxiste din România: *Nietzsche versus Marx in Modern Culture*, sub semnătura lui Ludwig Grünberg, și studiul Angelei Botez: *Revolution-A Fundamental Concept for the Dialectical Interpretation of Scientific Growth*, apreciat de editori pentru „modul cum examinează conceptul de revoluție ca fiind fundamental pentru interpretarea creșterii științei".

★

Springer-Verlag (Wien—New-York) anunță apariția volumului: *Rationality and Science.* A Memorial Volume for M. Schlick în Celebration of the Centennial of His Birth-ed. by E. T. Gadol (1982, 240 p.), cu contri-

buțiile unor autori cunoscuți: E. T. Godol, A. J. Ayer, H. Feigl, K. Menger, H. Margolis, R. M. Martin.

★

Sub genericul „Library of Exact Philosophy", seria de volume deschisă de Springer-Verlag în 1970 cu vol. 1: L. Krauth, *Die Philosophie Carnaps*, s-a întregit de curînd cu vol. 12: *Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit. Systeme der epistemischen Logik* (1980, XVI, 360 p.) de W. Lenzen; vol. 13: *Die Informationsgehalt von Theorien. Ansätze zu einer quantitativen Theorie der wissenschaftlichen Erklarung* (1981, XVIII, 161 p.) de H. Hauffe.

★

Între publicațiile mai recente ale celebrei „Casa Editrice Leo S. Olschi", Florența (C. P. 66-50100 Firenze) se anunță și *Bibliografia Filosofica Italiana*. A cura di Scalabrin, Voll. 91, 93, 95, 97, 99 — 1980 — 1982.

★

Vol. XII (1982) din „Analecta Husserliana" este conscrat temei: *Reflecții filosofice asupra omului în literatură*. Semnalăm din sumar: A. -T. Tymieniecka, „Practica nova"; A. M. Vazquez-Bigi, „Refluxul actual al pesimismului în filosofie și literatură"; J. Bruneau, „Realitate și adevăr în „Comedia umană"; R. Cornier, „Concepția lui Sartre despre relația cititor—scriitor"; Ch. Eykman, „Concepția eidetică și analiza semnificației în literatură".

★

„Revue Internationale de Philosophie" a consacrat nr. 139—140 (vol. 36, 1982, nr. 1 — 2) temei: *Hegel și dialectica*. Între semnatari: L. Lugarini, M. Buhr, J. D'Hondt, D. Henrich.

★

Aparații și proiecte editoriale de mari proporții: a) în editura Felix Meiner (Hamburg) continuă să apară, începînd din 1977 *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, lucrare de circa 32 de volume, din care au apărut 6; conducerea ediției aparține lui K. Flasch (Bochum) și L. Sturlese (Pisa); b) în editura Schöning (Paderborn-München-Wien-Zürich) continuă: *Fr. Schlegel, Kritische Ausgabe seiner Werke*, editor E. Behler, proiectată în 35 de volume, din care au apărut 18 volume.

★

Între 21 — 25 martie 1983 va avea loc la Ghent (Belgia) conferința cu tema: *Pragmatică și educație*, organizată de „Institute of Communication and Cognition" din Belgia. Informații: Fernand Verdame, Comunication and Cognition, Blandynberg 2, 9000 Ghent, Belgium.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[continuare de pe contrapagină]

RODICA CROITORU, **Judecata între estetic și metafizic.** Relația propedeutic-metafizică a *Criticii facultății de judecare* a lui Kant cu sistemul criticilor, 1982, 140 p., 8,50 lei.

* * * **Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală.** Antologie, selecție, trad. și note de Ilie Pârvu, 1981, 528 p., 28 lei.

THOMAS S. KUHN, **Tensiunea esențială.** Studii despre tradiție și schimbare în știință. Trad. de Any Florea. Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1982, 407 p., 34 lei.

MIRCEA ELIADE, **Istoria credințelor și ideilor religioase.** Vol. I: De la epoca de piatră la misterele din Eleusis. Trad. de Cezar Baltag, 1981, 376 p., 33 lei.

GEORGES ORY, **Originile creștinismului,** Eseuri critice. Trad., cuvînt înainte și indice de Octavian Chețan, 1981, 455 p., 18,50 lei.

LUCIAN CULDA, **Omul, valorile și axiologia,** 1982, 248 p., 14 lei.

EDITURA UNIVERS

MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă.** Trad. și note: Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

EUGENIO GARIN, **Umanismul italian.** Trad. de Grigore Arbore, 1982, 268 p., 10 lei.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **La moartea lui Zarathustra,** 1981, 270 p., 8 lei.

ERWIN HUFNAGEL, **Introducere în hermeneutică.** Trad. de Thomas Kleininger, 1981, 208 p., 8,25 lei.

PETRU CREȚIA, **Epos și logos.** 25 de studii și interpretări, 1981, 262 p., 10 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU, **Cartea întîlnirilor admirabile,** 1982, 320 p., 12 lei.

* * * **Estetică, filosofie, artă.** Introducere de Ion Ianoși. Notă asupra ediției, comentarii și antologie de V. Morar, 1981, 233 p., 13 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION BIBERI, **Eseuri literare, filosofice și artistice,** 1982, 317 p., 14 lei.

EDITURA DACIA

* * * **Teme hegeliene. Studii.** Coordonatori: Andrei Marga, Vasile Muscă. Prefață de Dumitru Ghișe, 1982, 328 p., 20 lei.

TITU MAIORESCU, **Scrieri din tinerețe (1858—1862).** Ediție îngrijită, prefață și note de Simion Ghiță, 1981, 433 p., 11 lei.

EDITURA JUNIMEA

VIRGIL EMILIAN CATARGIU. **Vasile Pârvan — filosof al istoriei,** 1982, 207 p., 10,50 lei.

TRAIAN GÂNJU, **Discurs despre morală,** 1981, 229 p., 8,25 lei.

TUDOR GHIDEANU, **Conștiința filosofică de la Husserl la Theilhard de Chardin,** 1981, 253 p., 8,75 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Materia, spațiul, timpul în istoria filosofiei premarxiste.** Ediție îngrijită de Georgeta Tănase. Prefață de Alexandru Tănase, Vol. I și II, 371 p. + 306 p., 1982, 16 lei.

PETRE PANDREA, **Atitudini și controverse.** Ediție îngrijită, cuvînt înainte și note de Gh. Epure, 1982, 604 p., 25 lei.

NICOLAE MILESCU, **Aritmologhia, etica și originalele lor latine.** Ediție critică, studiu monografic, trad. note și indici de Pandele Olteanu, 1982, 408 p., 22 lei.

SENECA. **Scrieri filosofice alese.** Antologie, prefață și tabel cronologic de Eugen Cizek. Trad. de Paula Bălașa, Elena Lazăr, Nicolae Mircea Năstase, Svetlana Sterescu, 1981, 269 p., 8 lei.

EDITURA FACLA

TITU POPESCU, **Arta ca trăire și interpretare,** 1982, 174 p., 9,25 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ALEX. BOBOC, **Filosofia contemporană. Marxismul și confruntările de idei în lumea contemporană,** 1982, 315 p.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **IMMANUEL KANT. 200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure".** Coordonatori: Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, 1982, 278 p., 13,50 lei.

MARIN ȚURLEA, **Filosofia și fundamentele matematicii,** 1982, 264 p., 11,50 lei.

GHEORGHE MIHAI, **Elemente constructive de argumentare juridică,** 1982, 153 p., 13 lei.

EDITURA POLITICĂ

G. LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale.** Vol. I — Stadiul actual al problemei. Prefață de N. Tertulian. Trad. din lb. germană: Vasile Dem. Zamfirescu, Radu Stoichiță, 1982, 431 p., 18 lei.

ALBERT SZENT-GYÖRGYI, **Pledoarie pentru viață.** 1982, 252 p., 11 lei.

ADAM SCHAFF, **Istorie și adevăr.** Prefață de Alex. Boboc. Trad. din lb. germană: Alex. Boboc, Ion Mihăilescu, 1982, 372 p., 18 lei.

ELENA ZAMFIR, **Cultura relațiilor interpersonale,** 1982, 172 p., 7 lei.

* * * **Ideea de dialectică în știință și filosofia contemporană.** Coordonatori: Al. Valentin, Stelian Popescu, 1982, 328 p., 19 lei.

* * * **Rasismul în fața științei.** Culegere de studii. Sub egida U.N.E.S.C.O., 1982, 413 p., 19 lei.

ATHANASE JOJA, **Cunoaștere și acțiune.** Ediție îngrijită și studiu introductiv de Gh. Epure, București, 1982, 160 p., 9 lei.

* * * **Problemele globale și viitorul omenirii.** Comunicările sesiunii științifice din 19 febr. 1982, 500 p., 19 lei.

RADU FLORIAN, **Antonio Gramsci — un marxist contemporan,** 1982, 255 p., 13 lei.

M. E. OMELEANOVSKI, **Dialectica în fizica contemporană,** 1982, 480 p., 22 lei.

ELENA ZAMFIRESCU, **„Noua stîngă" între contestație și revoluție,** 1982, 196 p., 10 lei.

NICOLAE ANGHEL, **„Noua dreaptă" și capitalismul contemporan,** 1982, 105 p., 5 lei.

M. S. BELENKI, **Despre mitologia și filosofia Bibliei.** Cuvînt înainte și control științific de Oct. Chețan. Trad. din lb. rusă de Elena Maria Florescu, 1982, 190 p., 10 lei.

ALFRED KASTLER, **Această stranie materie.** Cu colaborarea lui Philippe Nemo. Prefață de Călin Beșliu. Trad. din lb. franceză de Ligia Ionescu, 1982, 252 p., 12 lei.

* * * **Confruntări în gîndirea politică contemporană.** Coordonator: Ovidiu Trăsnea, 1982, 416 p., 23 lei.

IONIȚĂ OLTEANU, **Dialoguri despre viitor,** 1982, 251 p., 13 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

TRAIAN GÂNJU, **Lumea morală,** 1982, 244 p., 10 lei.

VASILE DEM. ZAMFIRESCU, **Etică și etiologie,** 1982, 304 p., 10 lei.

ATHANASE JOJA, **Istoria gîndirii antice,** vol. II (Comentarii aristotelice), Ediție îngrijită de C. Noica și Al. Surdu, 1982, 384 p., 28 lei.

ION GRIGORAȘ, **Personalitatea morală,** 1982, 280 p., 9,25 lei.

HENRI WALD, **Puterea vorbirii,** 1981, 120 p., 2,60 lei.

K. R. POPPER, **Logica cercetării.** Studiu introductiv și note de M. Flonta. Trad. de M. Flonta, A. Surdu, E. Tivic, 1981, 430 p., 28 lei.

O. G. DROBNIȚKI, **Noțiunea de morală.** Trad. de Liubomira Miroș și Nina Nicolaeva. Prefață de N. Bellu, 1981, 2 vol., 308 p. + 284 p., 17 lei.

IMMANUEL KANT, **Critica facultății de judecare.** Trad. de Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu, Constantin Noica. Note și com., bibl. selectivă, indici de autori și de concepte Rodica Croitoru. Studiu introductiv de Mircea Florian. Studiu de J. Kopper, 1981, 571 p., 24,50 lei.

MATILA C. GHYKA, **Estetică și teoria artei.** Ediție îngrijită de Ion Iliescu, 1981, 495 p. + 92 planșe, 35 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOS., XXX, 2, p. 97—188, BUCUREȘTI, 1983

ISSN – 0034 – 8260

I. P. Informația c. 1043

43 503

LEI 30

I 8064

Revista de
filosofie

DIN SUMAR:

VASILE POPESCU, Morala socialistă şi valoarea omului
LADISLAU LÖRINCZ, Naţiunea şi socialismul

PROBLEME ALE VALORIFICĂRII GÎNDIRII FILOSOFICE ROMÂNEŞTI

Participă: **NICOLAE GOGONEAŢĂ, GH. AL. CAZAN, ION GOIAN, ILIE PÎRVU, ALEXANDRU BOBOC**

CRONICA IDEILOR

ANDREI MARGA, „Perspectivismul" lui Ortega y Gasset
PETRU IOAN, Logica contradicţională — limitele şi semnificaţia unui program reformator
LUDWIG GRÜNBERG, Dialectica naturii şi natura dialecticii: de la „dialectica-monolog" la „dialectica-dialog"

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

C. RĂDULESCU-MOTRU despre cultură şi destinul creator al omului

REPERE BIBLIOGRAFICE — VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

iulie — august
1983

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICA
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CAI INA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, telex 11226 — rue 13 Décembre no 3, 70716 Bucarest, Roumanie.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8064
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU
-- UCL 2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXX Nr. 4 1983

U
IAȘI 2022

SUMAR

- VASILE POPESCU, Morala socialistă și valoarea omului 293
- LADISLAU LÖRINCZ, Națiunea și socialismul 299

PROBLEME ALE VALORIFICĂRII GÎNDIRII FILOSOFICE ROMÂNEȘTI

- NICOLAE GOGONEAȚĂ, Începuturile filosofiei românești și reflexul lor în actualitate 304
- GH. AL. CAZAN, Umanism și raționalism în opera lui Neagoe Basarab 310
- ION GOIAN, Etno-filosofie și protofilosofie; pentru o abordare interdisciplinară a istoriei filosofiei românești 317
- ILIE PÂRVU, Aspecte metodologice ale cercetărilor istorico-filosofice 324
- ALEXANDRU BOBOC, Tradiție și moștenire în valorificarea gîndirii filosofice românești 328

CRONICA IDEILOR

- ANDREI MARGA, „Perspectivismul" lui Ortega y Gasset 333
- PETRU IOAN, Logica contradicțională — limitele și semnificația unui program reformator 341
- LUDWIG GRÜNBERG, Dialectica naturii și natura dialecticii: de la „dialectica-monolog" la „dialectica-dialog" 349

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

- C. Rădulescu-Motru despre cultură și destinul creator al omului 356

*

- C. Rădulescu-Motru: Cîteva date autobiografice 363

REPERE BIBLIOGRAFICE

Petre Pandrea, *Atitudini și controverse*, București, 1982 (GH. SOCOL); * * * *Socialism științific. Crestomație. Tematică*, București, 1983 (ION BÂTLAN); **Marin Voiculescu**, *Replici*, București, 1983 (CONSTANTIN COȘMAN); * * * *Revista de referate în filosofie*. Seria: Literatură străină B.C.U., București, 1982, Anul II (AL.B.); **George Uscătescu**, *Saggi di cultura e filosofia*, Genova, 1981 (N. I. MARIȘ); * * * *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, Albany, 1981 (*D.S*); **Timothy J. Reiss**, *The Discourse of modernism*, Cornell University Press, 1982 (NINA IVANÇIU); **Quentin Lauer, S. J.**, *Hegel's Concept of God*, Albany, 1982 (PETRU BERAR); **Władysław Tatarkiewicz**, *Historia filozofii*, Warszawa, 1981 (VIRGINIA IORGA); **N. S. Iulina**, *Problema metafiziki v americanskoi filosofii XX veke. Kriticeskii ocerk empiriko-pozitivistikih tecenii*, Moskva, 1978 (N.I.M.); **Enrico Garulli**, *Heidegger e la storia della ontologia. Studii filosofici*, Urbino, 1978 (N.I.M.) 369

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Problematica politicului în dezbatere (*E.F.*); Sesiuni științifice și aniversări (*E.F.*) Ontologia umană în actualitate (*Fl. D.*); Dialogul filosofie-știință (*Angela Botez*); Scurte note și informări. 385

Rev. filos., XXX, 4, p. 289–392, București, 1983

35024

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXX **№ 4** **1983 г.**

СОДЕРЖАНИЕ

● ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Социалистическая нравственность и ценность человека 293
● ЛАДИСЛАУ ЛЁРИНЦ, Нация и социализм 299

ПРОБЛЕМЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ НАСЛЕДИЯ РУМЫНСКОГО ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

● НИКОЛАЕ ГОГОНЯЦЭ, Начальный этап румынской философии и его отклики в современности 304
● Г. АЛ. КАЗАН, Идеи гуманизма и рационализма в трудах Нягое Басараба 310
● ИОН ГОЯН, Этнофилософия и протофилософия: за междисциплинарный подход к истории румынской философии 317
● ИЛИЕ ПЫРВУ, Методологические аспекты историко-философского исследования 324
● АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Традиция и наследие в исследовании румынского философского мышления 328

ХРОНИКА ИДЕЙ

● АНДРЕЙ МАРГА, «Перспективизм» Ортега-и-Гассета 333
● ПЕТРУ ИОАН, Логика противоречивости: пределы и суть преобразующей программы 341
● ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Диалектика природы и природа диалектики: от «диалектики-монолог» к «диалектике-диалог» 349

РАЗМЫШЛЕНИЯ, АФОРИЗМЫ

● К. Рэдулеску-Мотру о культуре и ● творческой судьбе человека 356

★

● К. Рэдулеску-Мотру, Некоторые автобиографические сведения 363

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 369
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 385

Rev. filos., **XXX**, *4*, p. 289—392, Bucureşti, 1983

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

TOM XXX — Nº 4 — 1983

SOMMAIRE

● VASILE POPESCU, La morale socialiste et la valeur de l'homme 293
● LADISLAU LÖRINCZ, La nation et la socialisme 299

PROBLÈMES DE LA VALORISATION DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE ROUMAINE

● NICOLAE GOGONEAŢĂ, Les débuts de la philosophie roumaine et leur reflet dans l'actualité 304
● GH. AL. CAZAN, Humanisme et rationalisme dans l'œuvre de Neagoe Basarab . . . 310
● ION GOIAN, Ethno-philosophie et proto-philosophie ; pour aborder de manière interdisciplinaire l'histoire de la philosophie roumaine 317
● ILIE PÂRVU, Aspects méthodologiques des recherches historiques-philosophiques 324
● ALEXANDRU BOBOC, Tradition et héritage dans la valorisation de la pensée philosophique roumaine 328

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● ANDREI MARGA, Le „perspectivisme" de Ortega y Gasset 333
● PETRU IOAN, La logique contraditionnelle — les limites et la signification d'un programme réformateur 341
● LUDWIG GRÜNBERG, La dialectique de la nature et la nature de la dialectique : de la „dialectique-monologue" à la „dialectique-dialogue" 349

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

● C. Rădulescu-Motru au sujet de la culture et du destin créateur de l'homme 356

★

● C. Rădulescu-Motru : Quelques données autobiographiques 363

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 369

LA VIE SCIENTIFIQUE 385

Rev. phil., XXX, *4*, p. 289—392, Bucarest 1983

MORALA SOCIALISTĂ ȘI VALOAREA OMULUI

DE

VASILE POPESCU

Locul, rolul și valoarea persoanei umane în sistemul axiologico-normativ al societății, precum și în viața cotidiană practică măsoară însăși calitatea moralei, precum și consistența și eficacitatea structurilor educative și ale teoriei etice în ansamblul ei. Omul — subiect și obiect al moralei — a constituit întotdeauna problema fumdamentală de cercetare, analiză și influențare atît a sistemelor etice, cît și, mai ales, a eticii sociale (sistematizare de comandamente, valori și aspirații generale, ideologice) și a moralității efective a societății. Cu precădere în aceste două ultime domenii, realizările ori neîmplinirile în trecerea de la principiile, semnificațiile și idealurile teoretice la realitatea concretă a vieții și muncii de zi cu zi a oamenilor au caracterizat și caracterizează, din unghiul particular pe care-l examinăm, *calitatea morală* a culturilor și societăților umane.

Societatea socialistă românească și-a propus, pe baza tradițiilor pozitive ale umanismului propriu maselor populare și în condițiile înalt stimulatoare ale unei structuri social-economice și politice fundamentată pe echitate, colaborare și egalitate între oameni, să creeze un nou tip, superior de personalitate. Subliniind trăsăturile valorice esențiale ale acestui tip de personalitate, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului sublinia faptul că scopul principal al orînduirii noastre îl reprezintă formarea unui „om nou, cu un larg orizont de gîndire și înțelegere, capabil să descifreze sensul legilor obiective ale dezvoltării sociale, să participe în cunoștință de cauză la făurirea istoriei, să-și croiască în mod liber și conștient propriul destin. Tipul uman nou pe care vrem să-l făurim în societatea noastră trebuie să se caracterizeze prin pasiune pentru munca creatoare, printr-un înalt spirit de răspundere față de interesele generale ale colectivității, printr-o ținută morală aleasă, printr-o elevată viață spirituală" [1].

1. ROLUL MEDIATOR AL MORALEI ÎN RAPORTUL INDIVID-SOCIETATE

Specific eticii socialiste, în general, și concepției românești, în particular, cu privire la locul, rolul și valoarea omului în colectivitate este afirmarea *funcției mediatoare a moralei în raportul individ-societate*. Această teză are în vedere, pe de o parte, sublinierea legăturii complexe, dialectice

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 350.

și indestructibile existență între ins și colectivitate și, pe de altă parte, transformarea eticii dintr-o disciplină și atitudine teoretică descriptiv-abstractă a personalității, într-un *instrument de acțiune* practică pentru influențarea progresivă a raporturilor morale efective dintre oameni, a profilului lor spiritual și acțiunilor concrete ale acestora. Îndeplinindu-și acest ultim și co-substanțial obiectiv, etica nu-și propune, însă, nicidecum, să se metamorfozeze într-un cod abstract și dogmatic de principii exacerbat indicative și, în ultimă — dacă nu chiar în primă ! — instanță, opresoare prin caracterul lor alienant ; dimpotrivă, sarcina noii etici, autentic umaniste, este de a formula și re-formula permanent valorile și principiile sale, generalizînd înseși experiențele morale fundamentale și sensurile mișcării și automișcării reale a etosului concret. După cum releva încă în 1843 Marx, într-o scrisoare către Arnold Ruge, delimitîndu-se principial de demersul filosofic neo-hegelian și de tezele liberal-burgheze adiacente, teoria trebuie să se identifice cu mișcarea reală, iar idealul și principiul nu pot fi formulate, undeva, deasupra vieții practice, indiferent de natura ei. În acest sens, explicita Marx, filosofii nu trebuie să se prezinte în fața societății „ca niște doctrinari, cu un principiu nou : iată adevărul, cădeți în genunchi în fața lui ! Noi dezvoltăm lumii noi principii din propriile ei principii. Noi nu-i spunem : renunță la luptele tale, ele sînt o prostie ; noi îți vom da adevărata lozincă de luptă. Noi îi arătăm doar pentru ce luptă de fapt, și conștiința aceasta este un lucru pe care lumea *trebuie* să și-l însușească vrînd-nevrînd. Reforma conștiinței constă *numai* în a face lumea să devină conștientă de propria ei conștiință,... în a-i *explica* sensul propriilor ei acțiuni" [2].

„Construim socialismul cu oameni și pentru oameni", devine, astfel, devizia fundamentală a noii morale, ce se clădește concret pe parcursul procesului însuși de transformări revoluționare. Înfăptuirea revoluției socialiste, realizarea unor uriașe transformări în structura social-economică a societății semnifică, așadar, și o revoluție consecutivă în gîndirea, simțirea și felul de a acționa a oamenilor reali, eticul generalizînd sensurile esențiale ale mișcării fenomenelor concrete. Dialectica obiectivului și subiectivului desemnează în primul rînd faptul că, în cîmpul ideologic examinat, transformarea revoluționară a societății — dezvoltarea calitativă a forțelor de producție, transformarea relațiilor sociale, modificarea instituțiilor și a principiilor de organizare și conducere — devine, *în același timp*, suport obiectiv și funcție de transformarea oamenilor înșiși, de reconsiderarea raporturilor lor cu colectivitatea și a interrelațiilor nemijlocite ce se stabilesc la nivelul grupurilor, organizațiilor sociale, dar și al ordonărilor umane spontane, neformalizate.

Dezvoltarea societății românești în ultimele decenii s-a definit prin afirmarea tot mai substanțială a tezei fundamentale a socialismului potrivit căreia tot ceea ce se realizează în noua orînduire trebuie să fie îndreptat spre bunăstarea și fericirea omului, spre manifestarea deplină a personalității lui. Dar această teză implică, totodată, și faptul că toate aceste realizări sînt rodul activității efective a oamenilor înșiși, modalitatea lor concretă de manifestare a personalității și de angajare responsabilă la transformarea

[2] Karl Marx, *Scrisori din „Analele germano-franceze"*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 380–381.

societății și la modificarea ascendentă, pe lung termen, a propriei lor vieți spirituale și a propriilor lor trăsături moral-politice. În domeniul etosului, aceasta înseamnă că, pe de o parte, afirmarea înaltelor principii etice ale socialismului se realizează în activitatea morală practică a indivizilor și, pe de altă parte, că, în însăși această activitate, se creează atît condițiile cît și conținutul dezvoltării pe mai departe a principiilor, idealurilor și valorilor etice fundamentale.

Dialectica dezvoltării moralei socialiste este, în consecință, în mod primordial, atît un rezultat cît și o funcție a practicii cotidiene de viață și muncă a oamenilor, a diferitelor clase și pături sociale, grupuri profesionale, categorii rezidențiale etc. Concepția românească despre morală și etică socială evită și, mai mult, este chiar direct opusă tendințelor de abordare abstractă, la nivelul unor principii teoretice vagi, nediferențiate, în afara oricăror condiționări de timp și spațiu, tendințe care au, încă, o destul de largă circulație în ideologia contemporană și care, falsificînd problemele reale ale omului, se dovedesc nu numai lipsite de eficacitate pozitivă, ci și, în ultimă instanță, contrare demersului activ, de mișcare și automișcare reală a moralei socialiste.

Conținutul moralei, în general, și a moralei socialiste, în particular, oferă suficiente argumente analizei teoretice pentru demonstrarea formării concret-dialectice a reglementării raporturilor și acțiunilor interindividuale. S-ar putea chiar afirma, într-un anume sens, că însuși teritoriul moralei este un cîmp tensional, cu o încărcătură specifică mai mult sau mai puțin omogenă și care focalizează atît contradicțiile particulare ale raportului individ-societate cît și virtualitățile ori chiar domeniile reale ale depășirii acestor contradicții. Dintr-un asemenea punct de vedere, rolul moralei socialiste ca „mediator" în raportul individ-societate nu trebuie considerat, într-un mod abstract, drept o acțiune exterioară, de „cataliză" etică, substanțial indiferentă raportului menționat. Dimpotrivă, „mediatorul" însuși constituie unul dintre teritoriile principale ale acțiunii factorilor din cuplul dialectic amintit. În acest fel, „medierea" semnifică, mai mult posibilitatea acceptării sau respingerii libere, neformale a principiilor de către practica moralității (acceptare ori respingere într-o mai mai mare măsură îngrădită în alte forme ale conștiinței sociale) decît o mijlocire propriu-zisă, al cărei caracter neutral ar caracteriza-o în mod esențial. Altminteri spus, în cîmpul moralei practice, *realitatea* raporturilor individ-societate — a căror evidență capătă un caracter direct intuitiv — măsoară *calitatea* acestor raporturi și din alte domenii ale vieții publice. În al doilea rînd, teritoriul moralității devine un cîmp „experimental" *sui-generis*, care certifică sau nu, în faza opțiunilor individuale libere și responsabile, valabilitatea măsurilor de depășire a contradicțiilor particulare; în sfîrșit, prin răspunsul propriu pe care-l dă, la un moment dat, problemei permanente a integrării etice active a insului în colectivitate, morala mijlocește sau, mai bine spus, „induce" răspunsuri asemănătoare ca sens și în alte domenii ale vieții spirituale.

Esența umanismului revoluționar și superioritatea sa față de tipurile istorice premergătoare se realizează, după cum s-a demonstrat de mult, prin situarea *concretă* și *constantă* a omului în centrul întregii activități a societății și instituțiilor sale, implicînd depășirea opoziției dintre individ

și colectivitate, prin crearea conștientă și treptată a unor raporturi armonioase, reciproc stimulatoare pentru dezvoltarea dialectică a personalității activ și responsabil integrate în societate. „Umanismul revoluționar, sublinia în acest sens tovarășul Nicolae Ceaușescu, concepe afirmarea și dezvoltarea plenară a personalității umane nu izolat, ci în cadrul ansamblului societății, promovînd principiul rațional și generos potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul înfăptuirii fericirii generale a colectivității, a poporului, a umanității" [3]. Aceste teze, care se înscriu pe linia dezvoltării acelor permanențe umaniste valoroase create pe parcursul dezvoltării umanității și culturii, oferă repere principiale și metodologice clare pentru înțelegerea noului tip istoric de personalitate ce tinde să se dezvolte în cadrul moralității practice socialiste. Totodată, ele oferă repere decisive și pentru sesizarea analitică a modului în care morala își exercită funcția sa de „mediere" (în sensul restrîns, expus mai sus), rămînînd continuu un cîmp privilegiat al raportării neformale a individului față de colectivitate și al realizării specifice a cerințelor sociale adresate însului moral.

Dezvoltarea personalității umane „nu izolat, ci în cadrul ansamblului societății" — principiu care, în practica cotidiană, nu se realizează dintr-odată, ci se instituie în cadrul unui *proces îndelungat* — impune schimbarea calitativă a unor elemente fundamentale proprii conștiinței morale. Este vorba, în principal, după cum relevau, în *Idelogia germană*, Marx și Engels, de transformarea „conștiinței relațiilor individuale reciproce", transformare care să excludă și așa-numitul principiu „al iubirii", scump filantropiei burgheze, și egoismul, ca manifestare deschisă a individualismului. O asemenea modificare radicală a principiului etic de constituire și organizare a moralității sociale și individuale, *singura care oferă garanția integrală a realității transformărilor consecutive din alte domenii ale vieții spirituale*, nu se realizează însă folosind doar mijloace formative, oricît de laborioase ar fi, deci rămînînd exclusiv în domeniul ideologicului. După cum arătau cu claritate Marx și Engels, legătura necesară între indivizi, proprie comunismului, și care fundamentează transformarea „conștiinței relațiilor lor reciproce", se alcătuiește „în parte in premisele economice, în parte din solidaritatea necesară pentru libera dezvoltare a tuturor și, în sfîrșit, din caracterul universal al activității indivizilor, pe baza forțelor productive existente" [4]. În mod indirect, așadar, rezolvarea raportului individ-societate în cadrul moralității („conștiința relațiilor individuale reciproce") definește, desigur parțial, însuși drumul parcurs de colectivitate în făurirea noii societăți, desemnează viabilitatea și profunzimea transformărilor structurale realizate, implică direct individul, ca principală forță productivă conștientă, activă și responsabilă, în activitatea constructivă și creatoare.

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *Op. cit.*, vol. 13, p. 94.

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia Germană*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 459.

2. FORMAREA OMULUI NOU ŞI AFIRMAREA PRINCIPIILOR ETICII SOCIALISTE

Formarea şi modelarea practică a personalităţii revoluţionare a omului nou, individ integrat responsabil în colectivitatea socialistă, este fundamental orientată de către partid în direcţia sesizării aspectelor concrete, vii şi diversificate ale modului de viaţă real al oamenilor, neacceptîndu-se, principial, rezolvările iluzorii propuse în mai vechi sau mai noi sisteme etice : moralizările generale, apelul la „bunăvoinţă", formalismul abstract, demersul limitativ-pragmatic, atitudinile „neutraliste" sau fataliste etc.

Caracteristica principală a activităţii de formare a omului nou şi de afirmare în practica vieţii de zi cu zi a principiilor etice socialiste o constituie orientarea acestei activităţi într-un mod *concret* şi *realist*. Întreaga activitate politico-educativă este chemată, aşadar, să ţină seama de realităţi şi să pornească de la ele. Idealurile şi aspiraţiile sociale şi individuale ori de grup au rolul de a conduce acţiunile spre înfăptuirea lor asimptotică ; ele nu trebuie considerate nicidecum realizări deja obţinute — modalitate de obiectivare factice şi care ţine seama de dorinţe şi nu de realitate. Aşa cum sublinia cu îndreptăţire tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „formarea omului nou, a prototipului uman al comunismului, nu se poate realiza în decursul unuia sau cîtorva planuri cincinale. Aceasta este *o problemă complexă, de mare amploare şi de lungă perspectivă, legată nemijlocit şi de procesul dezvoltării şi modernizării forţelor de producţie, al perfecţionării relaţiilor de producţie şi sociale, de întreaga evoluţie a societăţii*" [5].

Formarea omului nou — ţel social al cărui componente morale sînt de netăgăduit — devine, aşadar, o *rezultantă* a acţiunii relativ îndelungate a factorilor obiectivi şi subiectivi. Transformarea pozitivă a personalităţii morale este rezultatul „întregii evoluţii a societăţii", deci al transformării modului de viaţă real al oamenilor. Dezvoltarea bazei tehnico-materiale a socialismului, introducerea în producţie a cuceririlor revoluţiei tehnico-ştiinţifice, desăvîrşirea democraţiei muncitoreşti, perfecţionarea autoconducerii, modernizarea învăţămîntului, a sistemului de pregătire general-culturală şi de specialitate a cadrelor etc., obiective prioritare în ultimele decenii şi care se vor afla în centrul atenţiei partidului şi statului socialist încă mult timp, nu constituie un cadru exterior şi indiferent al noii morale, ci *însuşi mediul vital în care aceasta se elaborează şi se exercită, factorul ei stimulator şi garantul real al ascendenţei sale*. Totodată, ca parte integrantă a revoluţiei sociale, transformarea moralei şi făurirea unui nou tip istoric de personalitate nu constituie defel un proces a cărui desfăşurare este dominată de spontaneitate, ci presupune o organizare şi o conducere conştientă, reclamă o activitate permanentă, intensă şi consecventă pentru sprijinirea afirmării practice a noilor principii şi valori etice, pentru dezrădăcinarea din conştiinţa oamenilor a rămăşiţelor trecutelor modalităţi de raportare a lor la colectivitate, pentru eradicarea mentalităţilor, concepţiilor şi obiceiurilor specifice societăţilor bazate pe inegalitate şi dependenţă economică.

În planul relaţiilor morale practice, aceste obiective (care măsoară *calitatea etică* a transformărilor sociale produse) îşi află realizarea într-un

[5] Nicolae Ceauşescu, *Op. cit.*, vol. 13, p. 136 (subl. ns.).

proces complex și contradictoriu. După opinia noastră, sînt, încă, prea puține studii concrete care să permită generalizări sau măcar începuturi de generalizări cu adevărat îndreptățite. Mai mult, chiar și o parte dintre lucrările realizate nu permit decît o cunoaștere a superficialului manifest și dezvăluie în mod insuficient mobilurile interioare, motivațiile intime ale acțiunilor percepute direct, ceea ce obligă orice cercetare etică autentică să renunțe la concluzii cu o arie largă de valabilitate. În consecință, disciplina teoretică a eticii nu poate depăși încă nivelul unei modelări intuitive și aproximative a mișcării fenomenelor morale reale, a transformărilor concrete din cîmpul etic al personalității. Ca directă consecință a abordării fenomenelor morale aproape exclusiv dintr-un unghi de vedere al analizei calitativiste abstracte, ruptă de determinarea cantitativă (înțeleasă în sens filosofic larg), studiul etic nu poate depăși decît într-o măsură minimă nivelul dezideratelor, categorialului abstract sau metodologicului. Firește, ultimele domenii (categorialul și metodologicul) și, poate, încă alte cîteva neamintite aici, permit dezvoltări științifice valoroase; totuși, acestea nu compensează și, în orice caz, nu pot înlocui elaborarea unei veritabile teorii a moralei socialiste, în același timp descriptivă și explicativă, care să ordoneze, să sistematizeze și să generalizeze științific fenomenele și procesele reale. În absența unei asemenea teorii bine structurate, (în prezent, nu avem decît cîteva repere-insulă, importante, dar relativ izolate între ele), însăși conducerea conștientă a proceselor de transformare a moralității va fi stînjenită. Implicit, acel rol „mediator" al moralei analizat mai sus nu-și va putea exercita influența stimulatoare, decît limitat. Altminteri spus, funcția socială activă a moralei va avea, încă, în conținutul ei, numeroase zone în care evoluția spontană va fi preponderentă, întrucît acțiunea structurilor educative și formative nu va dispune de baza anterioară teoretică și de cunoașterea necesară.

Dezvoltarea studiilor de sociopsihologie a moralei și a abordărilor concrete interdisciplinare în acele zone ale realității pentru care natura complexă și multilaterală a comportamentului este definitorie constituie, deci, o condiție absolut indispensabilă în vederea elaborării sintezelor și generalizărilor etice ulterioare. Nu ne îndoim că asemenea sinteze și generalizări vor influența pozitiv atît studiile categoriale și metodologice (prin evidențierea unor noi posibilități de modelare și prin cerința adecvării ori îmbunătățirii procedurilor constituite), cît și practica educativ-formativă (prin stabilirea priorităților, condițiilor necesare științific întemeiate, prin cunoașterea exactă a situației la un moment dat și prin înțelegerea profundă a sensului dezvoltării reale a personalității morale).

Prin aceasta, etica teoretică va putea răspunde într-un mod mai substanțial și mai analitic la problema generală a locului, rolului și valorii persoanei umane în sistemul axiologico-normativ al societății și a felului în care principiile consecutive sînt transformate în conținut al interrelațiilor morale cotidiene. Concretizînd acest aspect într-un domeniu particular, dar definitoriu pentru calitatea socialistă a moralei, se va putea releva, de pildă, cu mult mai mare întemeiere și autenticitate, nivelul real al corelării practice între drepturile și îndatoririle intim resimțite ale persoanei, exprimat în calitatea motivatorie a responsabilității individuale.

Prin reunirea unor asemenea particularizări științifice fundamentate, etica nu numai că-și va dezvolta propriul său obiectiv și propria sa metodologie, ci își va spori considerabil aportul la evoluția cu adevărat liberă, deci în deplină cunoștință de cauză, a personalității umane.

NAȚIUNEA ȘI SOCIALISMUL

DE

LADISLAU LÖRINCZ

Problema națională — implicînd problemele națiunii și ale naționalităților — constituie una din cele mai controversate realități ale lumii contemporane. În condițiile atît de complexe și contradictorii ale relațiilor internaționale actuale, orice act major în domeniul economic, social-politic, cultural ș.a. are, direct sau indirect, repercusiuni imediate asupra relațiilor naționale. De aceea, în mod justificat, în ideologia politică contemporană, relațiile naționale, problemele națiunii, relațiile între națiuni, între naționalități ocupă un loc însemnat.

În acest context social-politic și ideologic, apariția unei lucrări de mare anvergură teoretică și practică, așa cum este volumul *Națiunea și naționalitățile în lumea contemporană*, editat în seria de scrieri *Din gîndirea filosofică a președintelui Nicolae Ceaușescu* suscită un interes deosebit atît în țară cît și peste hotare. Rod al unei gîndiri creatoare, revoluționare, lucrarea evidențiază în același timp unul din aspectele majore ale experienței construcției socialiste din țara noastră. Prin ideile sale profund novatoare, care îmbogățesc substanțial tezaurul de idei marxiste în problematica vastă a relațiilor naționale, opera teoretică și practică a Președintelui României socialiste contribuie la clarificarea unor probleme teoretice și practice esențiale ale lumii contemporane.

Nu este lipsită de interes o scurtă incursiune istorică. În perioada anilor '60, atunci cînd secretarul general al Partidului Comunist Român, tovarășul Nicolae Ceaușescu a formulat prima dată concepția sa despre națiune și a afirmat-o ca poziție politică a partidului nostru, teoreticienii burghezi perorau aproape exclusiv despre declinul „inevitabil" al națiunii, despre dispariția suveranității naționale, despre caracterul „anacronic" și „retrograd" al sentimentului național, precum și al specificului național, încercînd să demonstreze existența unui proces de „dizolvare" inevitabilă a comunităților mici, de „contopire" a comunităților etnice-naționale pe plan statal și regional. Chiar și în literatura socialistă din acea vreme atenția era concentrată asupra problemelor luptei de clasă și a contradicțiilor sociale din țările capitaliste, problemele relațiilor naționale fiind cu totul marginale, în mare măsură neglijate. Chiar și în manualele de filosofie, de materialism istoric, problematica națiunii era menționată fie în paragra-

fe consacrate unor aspecte ale luptei ideologice, fie în paragraful privitor la „dispariția" națiunii. În aceste condiții, în mod firesc, elaborarea și afirmarea concepției tovarășului Nicolae Ceaușescu — acum aproape douăzeci de ani — , despre viabilitatea și importanța națiunii, despre rolul națiunii socialiste, despre menirea națiunii în făurirea societății socialiste și comuniste, în crearea noii ordini internaționale, a stîrnit un larg interes nu numai în viața noastră politică și cultural-ideologică, ci și în opinia publică internațională.

Este semnificativ faptul cît de prompt și pe deplin a confirmat dezvoltarea socială justețea ideilor expuse atunci de secretarul general al partidului nostru. Nu trebuie să fii specialist pentru ca să observi numărul mare de lucrări, studii și articole consacrate în ultima vreme „reînnoirii" sentimentului național, conștiinței naționale, suveranității naționale. Dacă în anii '60 în literatura burgheză se dezbătea procesul „dizolvării" comunităților etnice, astăzi se cercetează manifestările tot mai puternice ale suveranității naționale, procesul afirmării conștiinței naționale, a interesului față de valorile naționale, față de apartenența națională.

Este un merit incontestabil al tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului nostru, faptul că a îmbogățit substanțial teoria revoluționară despre originea și dezvoltarea rolului istoric al națiunii socialiste, dînd un puternic impuls științelor sociale în direcția studierii mai active, multilaterale a relațiilor naționale.

Opera tovarășului Nicolae Ceaușescu cuprinde toate aspectele fundamentale ale teoriei națiunii.

Una din problemele de mare importanță teoretică și practică se referă la constituirea popoarelor ca națiuni independente și suverane, proces care se afirmă ca o necesitate istorică a evoluției societății. Istoria atestă că formarea națiunilor moderne, independente și suverane reprezintă o treaptă superioară a progresului, apariția și afirmarea lor dînd un impuls substanțial dezvoltării economico-sociale, accelerînd progresul social. Întreaga evoluție a numeroase state relativ recent eliberate de sub jugul colonial evidențiază acest fenomen. Națiunea este departe de a fi o categorie „depășită", cum încearcă să o înfățișeze unii reprezentanți ai ideologiei burgheze, ea constituind unul dintre cei mai importanți factori ai progresului social contemporan.

În condițiile socialismului, națiunea nu numai că își păstrează aceste valențe dar ele se amplifică puternic. Națiunea se manifestă, cum arată exemplul țării noastre ca o puternică forță motrice a progresului și în întreaga perioadă istorică a edificării societății socialiste.

Deosebit de importante sînt precizările tovarășului Nicolae Ceaușescu în legătură cu aspectele de continuitate și discontinuitate în evoluția națiunii. Odată cu trecerea la socialism, națiunea se ridică pe o treaptă calitativ superioară. îmbogățindu-se cu noi trăsături specifice și, în calitatea de națiune socialistă, devine un factor puternic al făuririi conștiente a civilizației socialiste și comuniste. Cum a subliniat tovarășul Nicolae Ceaușescu : „Dezvoltarea națiunii noastre socialiste reprezintă o chintesență a tuturor transformărilor revoluționare din viața poporului român,

care își făurește astăzi, liber și suveran, propria sa istorie, viitorul luminos. Partidul nostru pornește de la premisa că națiunea nu și-a epuizat nici pe departe posibilitățile de dezvoltare, că ea va continua să joace, în întreaga epocă de construcție a socialismului și comunismului, un rol hotărîtor în evoluția societății". Teza despre națiune ca forță activă a progresului societății atît în prezent cît și în perspectiva istorică a îmbogățit substanțial gîndirea revoluționară contemporană. Concepția unitară despre permanența și rolul activ, progresist al națiunii contribuie la înțelegerea veridică a relației dintre socialism și istoria națională, la înțelegerea rolului istoriei naționale în procesul făuririi socialismului și comunismului. Numai în lumina acestei concepții teoretice se poate delimita clar sentimentul de mîndrie și demnitate națională, pe de o parte, de șovinism și exclusivism național, pe de altă parte, ceea ce are o înrîurire esențială asupra întăririi conștiinței socialiste, asupra educării maselor în spiritul patriotismului socialist. Concepția despre națiune, despre națiunea socialistă a secretarului general al Partidului Comunist Român, a contribuit și contribuie la înțelegerea veridică a corelației organice dintre libertatea națională și libertatea socială, precum și a luptei pentru eliberarea națională și socială a poporului român, a popoarelor lumii. Această concepție pune în evidență corelația dintre clasa muncitoare și națiune, responsabilitatea istorică a clasei muncitoare în fața națiunii.

Contribuția originală a tovarășului Nicolae Ceaușescu la îmbogățirea și dezvoltarea concepției marxiste asupra națiunii și a rolului ei istoric, experiența țării noastre privind dezvoltarea națiunii socialiste în procesul amplu al edificării societății socialiste multilateral dezvoltate stă la baza politicii partidului și statului nostru care vizează întărirea, consolidarea în continuare a națiunii socialiste române, ca parte integrantă a strategiei făuririi civilizației superioare comuniste pe pămîntul României. Cum a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu: „Dezvoltarea societății noastre socialiste a dus la întărirea națiunii, la consolidarea caracteristicilor noi ale națiunii, la omogenizarea și ridicarea pe trepte superioare a națiunii noastre socialiste. Pornind de la concepția materialist-dialectică și istorică privitoare la rolul națiunii în societate — deci și în societatea socialistă — de la faptul că pentru o perioadă lungă de timp, inclusiv în comunism, națiunea va continua să aibă un rol important în progresul societății, în conlucrarea cu alte națiuni, avem obligația să facem totul pentru dezvoltarea însușirilor noi ale națiunii noastre, pentru omogenizarea și întărirea unității ei, ca factor fundamental al victoriei socialismului și comunismului în România".

În condițiile actuale ale confruntărilor ideologice și politice pe plan internațional, am dori să atragem atenția asupra a două orientări semnificative în abordarea problemei naționale. Astfel, numeroși ideologi burghezi abordează problema națională cu predilecție din unghiul drepturilor omului, mai ales în scopuri diversioniste, confruntînd situația existentă într-o țară socialistă sau alta cu principii abstracte, declarate drept „adevăruri eterne", în intenția vădită de a condamna realitatea existentă. O altă orientare, manifestată tacit, mai mult în practica politică, încearcă să treacă cu vederea realitatea existentă, respectiv existența naționalităților,

să nege existența lor reală. Întreaga concepție a tovarășului Nicolae Ceaușescu subliniază cu tărie faptul că politica națională a Partidului Comunist Român se caracterizează prin realism revoluționar. Ea pornește de la recunoașterea faptului istoric al existenței naționalităților în țara noastră, al conviețuirii multiseculare a poporului român cu naționalitățile conlocuitoare. Rezolvarea problemei naționale în România socialistă, parte integrantă a marilor transformări revoluționare din țara noastră, reprezintă o strălucită victorie a Partidului Comunist Român, o realizare de seamă a socialismului. Experiența țării noastre confirmă, o dată în plus, că numai socialismul poate asigura rezolvarea consecvent democratică a problemei naționale, cu condiția ca principiile generale ale socialismului științific să fie aplicate creator la specificul și particularitățile țării, așa cum s-a întîmplat în cazul României — stat național unitar.

Baza egalității sociale a tuturor oamenilor muncii, a prieteniei dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare o constituie proprietatea socialistă, care asigură tuturor cetățenilor țării noastre raporturi egale față de mijloacele de producție. Pe acest temei este asigurat dreptul la muncă și la retribuție egală la muncă egală, sînt asigurate dreptul la învățătură, gratuitatea învățămîntului, dreptul și posibilitatea reală de a învăța și în limba naționalităților conlocuitoare, dreptul la desfășurarea unei intense activități cultural-artistice, de formare a conștiinței socialiste a oamenilor muncii, dreptul de participare egală, în cadrul democrației muncitorești revoluționare, la conducerea tuturor sectoarelor de activitate, în toate domeniile vieții sociale. „În tot ce s-a înfăptuit în țara noastră de-a lungul conviețuirii seculare, inclusiv în anii construcției socialiste, în întreaga dezvoltare economică și socială a patriei comune — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — este încorporată munca tuturor cetățenilor țării fără deosebire de naționalitate". Numeroase texte incluse în volum evidențiază experiența României — un mod exemplar de rezolvare a problemei naționale. Totodată, primesc riposta cuvenită cercurile reacționare străine care încearcă să denigreze marile realizări obținute ca urmare a politicii naționale a partidului și statului nostru.

Deosebită importanță principială și practică au tezele teoretice ale tovarășului Nicolae Ceaușescu referitoare la progresul societății românești și, în acest cadru, la perspectiva istorică a națiunii și a naționalităților conlocuitoare. „Experiența țării noastre, ca și a celorlalte țări ce făuresc noua orînduire — arată secretarul general al partidului nostru — demonstrează că socialismul ridică pe un plan superior procesul de dezvoltare a națiunii, sporește potențele sale creatoare. Întemeindu-se pe lichidarea exploatării și asupririi, pe instaurarea dreptății și egalității sociale, națiunea socialistă asigură pentru prima oară unitatea de interese a tuturor celor ce muncesc. În condițiile specifice României, partidul comuniste abordează problema națiunii în strînsă legătură cu existența de secole pe teritoriul țării, alături de români, a populației maghiare, germane, sîrbe și de alte naționalități. Rezolvarea justă, în spiritul marxism-leninismului a problemei naționale, asigurarea egalității în drepturi a tuturor cetățenilor patriei, fără deosebire de naționalitate au cimentat trainic

frăția și unitatea poporului român și naționalităților conlocuitoare. În lumina teoriei marxist-leniniste despre națiune, a convingerii că națiunea are o perspectivă îndelungată de existență, partidul nostru privește și problema naționalităților pornind de la considerentul că acestea își vor păstra multă vreme o identitate proprie, vor continua să aibă în sînul societății un loc și un rol bine definite".

Această orientare de principiu, promovarea consecventă a deplinei egalități în drepturi stimulează unitatea și frăția de nezdruncinat a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate în jurul Partidului Comunist Român, încrederea și stima lor reciprocă, efortul lor conștient pentru înălțarea patriei comune — Republica Socialistă România — pe noi culmi ale civilizației comuniste.

PROBLEME ALE VALORIFICĂRII GÎNDIRII FILOSOFICE ROMÂNEȘTI

ÎNCEPUTURILE FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI ȘI REFLEXUL LOR ÎN ACTUALITATE

DE

NICOLAE GOGONEAȚĂ

În ultimii ani s-au înmulțit cercetările consacrate perioadelor mai vechi ale istoriei României, care analizează și diferite aspecte ale culturii din epoca străveche a istoriei țării noastre, între ele numărîndu-se și cele filosofice. Preocupările de acest gen sînt pe deplin legitime : cu decenii în urmă, o viziune îngust-dogmatică a exclus din sfera investigațiilor științifice vechi și valoroase tradiții din istoria și cultura patriei noastre, ceea ce nu a făcut decît să dăuneze reconstituirii adevărului istoric privind contribuțiile poporului român la dezvoltarea științei și culturii în această parte a Europei.

O întrebare care stă în centrul unor articole, studii, teze de doctorat din ultimii ani se referă chiar la momentul istoric în care am putea situa începutul filosofiei românești : cînd putem vorbi anume de o filosofie românească, o filosofie care să caracterizeze spiritualitatea poporului român, să-i definească fizionomia specifică ?

Desigur, întrucît poporul român a rezultat din sinteza daco-romană, prima concluzie ce s-ar impune din această teză, susținută de istorici și consemnată și de documentele partidului nostru [1], ar fi că momentul de început al civilizației românești în genere nu poate fi situat mai devreme de secolele VI—VII e.n., perioadă în care, arată cercetările mai recente, s-a produs etnogeneza românilor, cristalizîndu-se noul popor.

Este însă de necontestat că istoria României nu începe odată cu perioada etnogenezei românești, ci cu multe milenii înainte, mergînd, mai recent, pînă la antropogeneză, cunoscut fiind că investigațiile antropologice probează existența lui *australopithecus olteniensis* (urmînd ca măsurătorile cu carbon radioactiv, făcute de curînd, să confirme această descoperire), arătînd prin aceasta că teritoriul țării noastre poate fi cuprins în aria antropogenezei.

O distincție se impune însă, și nu vom întîrzia să o facem, între istoria unei țări, a unui teritoriu — cum este în cazul de față cel locuit de români — și istoria unui popor : cea dintîi începe cu primele dovezi de civilizație umană descoperite pe teritoriul dat, cea din urmă — cu epoca

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, București, Edit. politică, 1982, p. 11—12.

Rev. filos., XXX., *4*, p. 304—332, București, 1983

constituirii poporului respectiv, înregistrat ca atare, ca etnie deosebită de celelalte din jur, fără a omite însă, în acest ultim caz, caracterizarea elementelor fundamentale din care a rezultat noua sinteză istorică.

Transpunînd această distincție în termenii problemei de care ne ocupăm, putem spune că o istorie a filosofiei din România va trebui să includă în mod obligatoriu toate manifestările filosofice înregistrate în cadrul civilizațiilor ce s-au succedat pe teritoriul țării noastre, pe cînd o istorie a filosofiei românești ar urma să aibă ca obiect de studiu concepțiile filosofice aparținînd reprezentanților poporului român (evident, după constituirea sa ca popor), fără a omite însă și ideile filosofice ce au premers începutului filosofiei românești, idei ce nu se putea să nu fi exercitat anumite influențe (mergînd pe filiera firească a oricărei evoluții) asupra spiritualității noului popor.

În plus, cînd este vorba de apariția filosofiei, ca formă distinctă a conștiinței sociale, desprinsă deci din sincretismul cultural ce caracterizează fazele de început ale oricărei civilizații, trebuie să ținem seama de o serie de adevăruri teoretico-metodologice impuse de știința și filosofia modernă. Apariția filosofiei ca formă relativ autonomă a conștiinței sociale este cerută de un anumit grad de dezvoltare economico-socială și culturală a societății respective. Ea presupune o dezvoltare a vieții sociale pînă la gradul în care să se fi ajuns la o stratificare socială ce permite reprezentanților clasei dominante să dispună de mijloacele și de timpul liber necesare lărgirii orizontului de cunoaștere, sistematizării cunoștințelor acumulate, ajungînd pînă la treapta cea mai înaltă de generalizare, reprezentată de filosofie. Alături de viața economico-socială și de un anume grad de organizare socială — determinat în esență de apariția plus-produsului — mai este nevoie de existența unor raporturi interumane evoluate, transpuse în norme politico-juridice și morale, consfințite în legi și în norme etc., cu alte cuvinte de o suprastructură politică, juridică, morală, artistică, religioasă, toate generînd o problematică ce alimentează în chip necesar și condiționează reflecția filosofică, întrebările asupra sensului existenței, sensului vieții, asupra posibilității cunoașterii esenței realității etc., permițînd totodată și răspunsuri adecvate.

Evident, aceste condiții nu se creează dintr-o dată și istoria gîndirii filosofice va trebui să înregistreze *toate etapele parcurse de un popor spre a ajunge la elaborarea unor concepții filosofice originale.*

Cînd au fost întrunite asemenea condiții în istoria poporului român, condiții care să determine apariția filosofiei românești? Care au fost momentele parcurse pentru a se ajunge la o filosofie românească?

După cum am stabilit de la început, despre o filosofie românească vom putea vorbi abia după formarea poporului român, și anume atunci cînd condițiile economico-sociale o vor impune cu necesitate. Principiul istorismului ne obligă însă să urmărim mai întîi *etapele premergătoare, premisele istorice* care au favorizat, treptat (în cursul unei perioade îndelungate în cazul nostru, datorită unor condiții istorice vitrege), constituirea poporului român și începutul filosofiei sale.

În ce epocă se poate vorbi — mai întîi — despre prezența fenomenului filosofic la strămoșii noștri din spațiul carpato-danubiano-pontic, cînd au fost create condițiile menționate care să favorizeze preocupările filosofice?

Astfel de condiții economico-sociale și culturale au fost întrunite, pe teritoriul țării noastre, în cetățile grecești de pe malul dobrogean al Pontului Euxin (în special Tomis și Callatis), cu cîteva secole înainte de era noastră, cu precizarea însă că ele au favorizat apariția unor personalități cu o bogată cultură filosofică, cu preocupări filosofice, după cum o atestă textele păstrate, și nu — dintru început — a unor creatori de concepții sau sisteme filosofice.

În coloniile grecești din Dobrogea (înființate începînd din secolul al VII-lea î.e.n.) [2] s-a dezvoltat o cultură superioară, caracteristică în genere vieții urbane grecești, care a permis afirmarea unor oameni de litere, biografi, gramatici, istorici, geografi, iar mai tîrziu, după cucerirea romană, a unor teologi, cu vastă cultură filosofică.

Astfel, în secolul al III-lea î.e.n., *Satyros din Callatis*, numit și peripateticul, este, între altele, autorul unor biografii de filosofi cunoscuți (Pitagora, Empedocle, Socrate, Platon etc.), din care s-au păstrat fragmente reproduse de Diogenes Laertios în *Despre viețile și doctrinele filosofilor* [3]. De asemenea, în secolul al II-lea î.e.n., *Heraclid din Callatis* este semnalat ca autor al lucrării *Raționamentul lembeutic*, iar *Istros* ca autorul unei lucrări intitulate *Despre tragedie*.

Cît îi privește pe geto-daci, care locuiau teritoriul țării noastre, fiind „împărțiți într-un mare număr de triburi" [4], momentele culminante ale civilizației strămoșilor noștri direcți au fost atinse în perioadele lui Burebista (sec. I î.e.n.) și Decebal (sec. I e.n.); în jurul anului 300 î.e.n. se semnalează existența unor uniuni de triburi geto-dace — acestea erau conduse de un șef militar [5] (numit și rege), care împărțea puterea cu căpetenia religioasă —, în secolul I î.e.n. se constituie primul stat dac centralizat.

Izvoarele istorice atestă că societatea lor cunoscuse, cu timpul, un început de diferențiere socială: aristocrația gentilică, nobilii (tarabostes sau pileati) și oamenii de rînd (comati) formau două categorii sociale distincte. Sclavia, deși se înregistrează și la ei, nu devenise încă o instituție socială generalizată.

Geto-dacii aveau apreciabile cunoștințe de medicină, botanică, astronomie, filosofie. Se mai atestă începutul folosirii scrierii grecești, mai tîrziu latine, fără a se fi constatat utilizarea unei scrieri proprii. S-a semnalat și existența unor înțelepți — polistai —, care duceau o viață de meditație și cumpătare și transmiteau învățăturile zeului lor suprem — Zalmoxis [6]. Din timpul lui Burebista datează cunoscutul episod, care echivalează cu o adevărată reformă socială și morală, soldat cu însănătoșirea moravurilor locuitorilor pînă la acțiunea semnificativă a distru-

---

[2] Cf. Constantin, C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. I, București, Edit. științifică, 1974, p. 34.

[3] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* II, 12, 26; III, 9; VI, 21; VIII 40, 53, 58; IX, 26.

[4] Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p. 29.

[5] Cf. *Istoria dreptului românesc*, vol. I, București, Edit. Academiei R. S. România, 1980, p. 51 și următoarele.

[6] Cf. *Izvoare privind istoria României*, vol. I, București, Edit. Academiei; Ștefan Pascu, Liviu Maior, *Culegere de texte pentru istoria României*, vol. I, București, Edit. didactică și pedagogică 1977, p. 7–28; Dinu C. Giurescu, *Istoria ilustrată a românilor*, București, Edit. sport-turism, 1981, p. 41–49.

gerii — se pare totuși parțiale — a viilor. În acest episod un rol important i se atribuie marelui preot (sau „vrăjitor", după unele texte) Deceneu.

Unele izvoare antice l-au numit pe Zalmoxis (ori Zamolxis) filosof, considerîndu-l discipol al lui Pitagora sau chiar predecesor al acestuia, iar Platon îl citează (în dialogul *Charmide*) pentru concepția sa asupra vindecării bolilor, care cerea să privim organismul în întregul lui, „să dăm îngrijirea trupului dimpreună cu sufletul" (concepție ce nu pare a fi altceva, după cum rezultă din diferite interpretări și confruntări de texte, decît doctrina lui Hipocrat altoită pe platonism).

Dar să vedem care era epoca în care ar fi putut trăi Zalmoxis. Pitagora — cum se știe — a trăit în secolul al VI-lea înaintea erei noastre, iar despre zeul-filosof Zalmoxis se afirmă că i-a fost contemporan sau chiar l-a precedat. Dacă vom căuta răspuns la întrebarea în ce măsură condițiile sociale (organizarea tribală) și istorice din Dacia secolelor VII—VI î.e.n. — cînd erau mult mai puțin prielnice decît peste o jumătate de mileniu, în vremea lui Burebista — ar fi putut genera o filosofie originală, am ajunge la concluzia că termenul de filosof, în sensul de înțelept, sociat zeului suprem, este mai curînd un atribut ce se conferă unei astfel de zeități (considerată, ca și în alte cazuri, un erou civilizator), fără a trebui să luăm *tale quale* asemenea expresii. Herodot însuși nu era sigur de existența sa reală [7]; rămîne de reconstituit și cercetat doctrina atribuită lui, care susține unele principii de mare valoare și actualitate chiar, conținutul ei autentic, precum și eventuala înrudire cu alte doctrine orientale, originalitatea ei etc.

Fără îndoială, în perioada de înflorire a civilizației lor, geto-dacii aveau cunoștințe de filosofie (de logică, de etică) — după cum ne atestă numeroase izvoare antice — se conduceau, în anumite perioade, după norme morale care au stîrnit admirația unor contemporani, dar concluziile privitoare la filosofia strămoșilor noștri, trase pe baza mărturiilor istorice și ale cercetării și interpretării condițiilor de viață, se opresc deocamdată aici, în lipsa altor fapte.

Un alt moment ce trebuie menționat printre premisele istorice care au influențat treptat formarea spiritualității românești este legat de epoca daco-romană, de după cucerirea Daciei de către romani, cînd putem vorbi de strămoșii noștri daco-romani, aflați într-o nouă fază de dezvoltare socială.

Tradițiile filosofiei antice grecești continuă în cetățile pontice și după cucerirea romană, cînd episcopii din Tomis apelează în disputele lor teologice la concepte și argumente filosofice în scrieri redactate în secolul al IV-lea în limba greacă, iar în secolele V—VI în limba latină: *Brettanion* sau *Vetranion*, *Teotim (Theotimos)* „*scitul*" sau „*filosoful*"

---

[7] „În privința lui Zalmoxis și a locuinței sale subpămîntene nici eu nu resping cele spuse, dar nici nu le dau crezare prea mult; mi se pare, însă, că el a trăit cu mulți ani înainte de Pitagora. Fie Zalmoxis om ori vreo divinitate de-a băștinașilor ...". *Izvoare privind istoria României*, vol. I, p. 49—51.

Ioan de Tomis, Ioan Maxențiu, Leontiu, Ioan Cassian, Dionisie Exiguul — *„cel Mic"* —, întemeietorul cronologiei creștine etc. [8].

Rămasă în stăpînirea romană și după retragerea aureliană, Dobrogea este un centru important de cultură teologică superioară, de fapt teologico-filosofică, așa cum atestă numeroase scrieri, mare parte din ele în limba latină, limba vorbită de populația din împrejurimi și în același timp limba oficială a Imperiului roman de răsărit, pînă în secolul al VII-lea.

Cînd bizantinii sînt siliți să se retragă din Dobrogea, la începutul secolului al VII-lea, nemaiputîndu-se opune valurilor migratoare, are loc un proces de ruralizare, specific unor mari întinderi din Europa. Forma specifică de organizare a poporului român, care începuse să se cristalizeze, o constituie obștile țărănești, ce alcătuiesc cunoscutele „romanii", puternice uniuni de obști, adevărate republici — cum le consideră mai tîrziu Cantemir — ce vor sta la baza primelor formațiuni statale românești în secolele următoare.

O originală cultură tradițională de tip popular se dezvoltă în cadrul vieții rurale, timp de secole, înglobînd într-o manieră specifică (ce reflectă profilul noului popor în curs de afirmare) credințe și obiceiuri geto-dace cu altele de tip oriental, într-o nouă sinteză spirituală, reprezentată de *creștinismul popular* și concretizată — între altele — în numeroase creații culturale cu caracter sincretic : *legende*, *balade*, *povestiri*, *proverbe* etc., ce ne permit să descifrăm o viziune proprie asupra lumii și vieții. Este, evident, o viziune de tip popular-tradițional, care deși nu are un statut filosofic propriu-zis, merită a fi cercetată, întrucît constituie și ea, ca „etno-filosofie", una din etapele istorice ale constituirii filosofiei românești.

Prezența unor texte filosofice pe teritoriul țării noastre este asociată la începutul feudalismului cu apariția mănăstirilor, create de misionarii trimiși de Constantinopol, (spre a controla o zonă cît mai mare din teritoriul ce-i aparținuse odinioară), sau de papalitate, în dorința de a extinde sfera de influență a catolicismului.

Pe măsură ce iau ființă primele mănăstiri — principalele centre de cultură în perioada feudalismului — apar și școli în limba latină sau slavonă, se înființează episcopate : în secolul al XI-lea la Cenad, în județul Timiș (mănăstire și școală), la Oradea și Alba Iulia (episcopate), în secolul al XII-lea la Igriș (mănăstire), în apropiere de Cenad, în biblioteca acesteia din urmă figurînd, alături de scrieri religioase, și lucrări de filosofie ale lui Seneca și Cicero, provenind din domația unei abații din Franța (Pontigny) [9]. Mănăstirile se înmulțesc în secolele următoare, odată cu bisericile ortodoxe sau catolice, fapt care-l determină pe papa Grigorie al IX-lea să se plîngă, în 1234, regelui Bela al IV-lea de vlahii de pe terito-

---

[8] Principalele surse referitoare la această perioadă (Sozomenos, *Istoria bisericii* ș.a.) sînt reproduse în *Izvoarele istoriei României*, vol. II, București, Edit. Academiei R. S. România, 1970 ; cf. și Radu Vulpe și I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, București, Edit. Academiei R. S. România, 1968 ; *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV–XIII descoperite în România*. Culese, traduse în românește, însoțite de indici și comentate de Emilian Popescu, București, Edit. Academiei R. S. România, 1976.

[9] Cf. Radu Constantinescu și E. Lazea, *O bibliotecă monastică din Transilvania pe la 1200*, în „Studii", 1969, nr. 6, p. 1145–1153.

riul episcopiei catolice a cumanilor din Transilvania, ce ascultă de episcopi care țin ritul grecilor.

În secolul al XIV-lea istoria socială și culturală a țării noastre intră într-o nouă etapă, odată cu formarea statelor independente românești Țara Românească și Moldova, ca și a voievodatului autonom al Transilvaniei, cu crearea unei suprastructuri ideologice corespunzătoare : mitropoliile (1359 în Țara Românească, 1387 în Moldova), marile mănăstiri, care sînt și lăcașuri de cultură, predominant religioasă. Această etapă corespunde unei noi faze economico-sociale, aceea a feudalismului dezvoltat, ajuns la deplină maturizare. Aparținînd romanității orientale, țările române mențin legături puternice cu Imperiul bizantin — politice și mai ales ecleziastice, culturale —, mitropoliile din țările române fiind dependente de Patriarhia de la Constantinopol. Drept urmare, cultura medievală românească de tip cărturăresc se dezvoltă sub influența celei bizantine — la care are acces direct sau prin filiera slavonă (limba slavonă fiind și ea admisă ca limbă de cult de Patriarhia de la Constantinopol, care încuraja misionarismul slavon în scopul contracarării tendințelor de penetrație ale catolicismului). De reținut este faptul că printre manuscrisele bizantino-slavone care se întîlnesc în țările române, se află, alături de scrierile de cult, numeroase lucrări cu conținut teologico-filosofic, precum și manuscrise cu conținut filosofic : fragmente din opera lui Aristotel [10], un mic tratat de logică, lucrări care conțin definiții ale filosofiei (cum este *Viața lui Constantin Chiril Filosoful*). Pe fondul acestei bogate literaturi care circulă în țările române, în condițiile întăririi statelor feudale românești, ale creșterii rolului lor în rezistența antiotomană (inclusiv în plan cultural), apare în secolul al XVI-lea scrierea *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, monument al culturii noastre vechi, expresie a unei concepții etice și politice originale ce oglindește specificul momentului istoric, social-politice și cultural în care se aflau țările române și, ca atare, poate fi considerată a constitui *începutul gîndirii filosofice românești*. În secolul următor, apar, odată cu Dimitrie Cantemir, importante scrieri de filosofie ce marchează o etapă distinctă în istoria filosofiei românești, în care este vorba de filosofia propriu-zisă, ca formă a conștiinței sociale, cu funcții bine definite.

O lucrare de istorie a filosofiei reflectă, în mod firesc, *stadiul cercetărilor* din acest domeniu, astfel că o lucrare de istorie a filosofiei românești, scrisă astăzi, va include toate aceste etape care au contribuit — direct sau indirect — la cristalizarea filosofiei românești.

În studiile și articolele pe tema începutului—sau începuturilor—filosofiei românești, unele apărute în periodice de mare tiraj, se cere, adesea imperios, ca filosofia românească să înceapă cu doctrina lui Zalmoxis, dacă nu chiar cu „gînditorul de la Hamangia" (care datează de la sfîrșitul neoliticului și începutul epocii bronzului). Evident, asemenea cerințe sînt dictate de profunde sentimente patriotice. Dar, așa cum

---

[10] Cf. Petre Lucaciu, *Începuturi ale logicii românești*, București, Edit. științifică, 1970; Petru Vaida, *Tradiția bizantină și începuturile filosofiei în cultura română*, în lucrarea *Istoria filosofiei românești*, vol. I, Editura Academiei R. S. România, București, 1972. Autorul prezentei comunicări a consultat și alte capitole referitoare la epoca de început a filosofiei în țara noastră elaborate de P. Vaida, pentru ediția a II-a a *Istoriei filosofiei românești*, vol. I.

remarca odinioară P. P. Negulescu în *Geneza formelor culturii*, afectivitatea poate fi atît un factor stimulator, dinamizator în cercetarea adevărului, cît și un factor perturbator, care favorizează acceptarea, fără discernămînt critic, a ipotezelor ce corespund dorințelor cercetătorului. Iată de ce procesul în care este angajată cercetarea științifică românească, de valorificare a unor tradiții pe nedrept lăsate de o parte odinioară, trebuie să se călăuzească atît de sentimente patriotice cît și de regulile impuse de metodologia științifică și filosofică modernă, pentru că, orice s-ar spune, istoria „în toate ale ei ramificații"—cum s-ar fi exprimat A. D. Xenopol—rămîne o știință. Procedînd altfel, riscăm să compromitem și să trădăm bunele noastre intenții, sentimentele nobile ce ne animă.

Problema etapelor de început ale filosofiei românești nu este numai una de ordin teoretic, ci și o chestiune metodologică de ordin practic, actual, pentru ceretătorii istoriei filosofiei românești; de felul în care este soluționată ea depinde ponderea ce vor avea în lucrările de sinteză cu caracter istorico-filosofic etapele premergătoare constituirii poporului român. Ele s-ar bucura de o extindere mai mare în cazul în care aceste etape ar constitui începutul filosofiei românești; li s-ar rezerva în schimb un spațiu mai restrîns (dar nu neglijabil) în situația în care ar fi considerate numai premise istorice sau etape premergătoare ale filosofiei românești, concluzie susținută și în prezenta comunicare.

UMANISM ȘI RAȚIONALISM ÎN OPERA LUI NEAGOE BASARAB

DE

GH. AL. CAZAN

Umanismul dezvoltat de români la începutul secolului al XVI-lea nu se deosebește, în trăsăturile sale esențiale, de umanismul practicat la noi de gînditori de origine străină; de asemenea, îndrăznim să afirmăm că el nu se deosebește în mod fundamental, cum s-a crezut pînă nu demult, nici de umanismul occidental, de cel din Italia, Spania sau Franța. Este adevărat că un antropocentrism la fel de evident, un același patos al criticii feudalismului, al luptei deschise cu autoritatea și principiul autorității nu vom găsi în lucrările scrise de umaniștii români. Dar mergînd în profunzimea ideologiei umaniste din Occident, și luînd ca punct de reper atitudinea față de raportul dintre rațiune și credință, deosebirile dintre umanismul românesc și cel occidental nu sînt, oricît s-a crezut și s-ar putea crede, de natură calitativă; ele sînt, mai de grabă, deosebiri de *grad*, fapt explicabil prin condițiile obiective diferite existente în Occident și în țările din sud-estul Europei, prin tradițiile cul-

turale diferite, prin sarcinile specifice pe care le îndeplinea umanismul într-un loc și în celălalt. Dealtfel, nici tradițiile culturale atît de apăsat diferențiate; oricum, ele nu erau iremediabil opuse.

Se admite, în general, că umanismul occidental, cel italian de pildă, și-a început istoria prin *redescoperirea* unei alte lumi decît cea a ascezei religioase. Dar lumea veche, greco-romană, la care se referă mai toate interpretările umanismului ca la o lume *redescoperită* de umaniști, era de fapt o redescoperire *numai* în raport cu ideologia religioasă, cu scolastica. Pomponazzi, de plidă, ca reprezentant strălucit al averroismului, „se întemeia întodeauna pe textele originale ale lui Aristotel și le interpreta liber, într-o limbă ceva mai concretă și mai elegantă" (decît a lui Achillini, și el paduan—n.ns.)[1]. Pierre de la Ramée, scria la rîndul său, referindu-se la dialogurile lui Platon, că a găsit în ele „portul căutat". „Ceea ce-mi plăcea mai mult în aceste dialoguri, zicea logicianul, era spiritul în care Socrate combătea părerile greșite, căutînd mai întîi de toate să ridice pe ascultători deasupra simțirilor, prejudecăților și mărturiilor omenești, spre a-i sili să se folosească numai de lumina firească a minții lor și să judece liber, prin ei înșiși"[2].

Lumea Renașterii revenea la lumea greacă opunîndu-se felului steril în care cultura greacă era încorporată de biserică și scolastică. Este semnificativ, în această privință, faptul că Școala din Padua a luptat împotriva unui peripatetism denaturat de biserică, atrăgîndu-și prin aceasta mînia și ura clerului; nu este mai puțin adevărat însă că, în ontologiile și cosmologiile lor, unii dintre cei mai de seamă reprezentanți ai Renașterii italiene menținеau ideea, de proveniență aristotelică, a existenței lui Dumnezeu.

Dincoace, în Imperiul otoman, într-un *Bizanț după Bizanț*, tradiția greacă continuă să fie încă puternică. Cucerirea Constantinopolului de către turci, în 1453, a înlăturat puterea politică bizantină, dar nu și spiritul eleno-latin caracteristic Bizanțului.

Cum a demonstrat strălucit Nicolae Iorga, sultanul Mahomed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului, a fost „destul de mărinimos" în privința naționalității și a religiei: „Alături de turcii colonizați, ca cei ce-l precedaseră la Dunărea de Jos, el puse să se aducă „exliați", „surghiuni" greci de la Agatopolis, Orestias, pînă și din Adrianopol și „din multe alte locuri"... „După trecerea de peste un veac, nota Iorga, sultanul turc refăcea opera lui Constantin cel Mare... s-au adus apoi greci și latini de la Amastris (Samastro) și din Caffa, luată în asalt în 1475, apoi oameni din Trapezunt și din Eubeea, anume din: Ftelion, Gardiki, Chalkis, din cetățile moldovene ale Chiliei și Cetății Albe și, în urmă, chiar din Siria, Ungaria și Polonia"[3].

În acest mediu, cunoașterea filosofiei grecești era o obligație și o pasiune. Că lucrurile au stat astfel o demonstrează, între altele, un fapt căruia Renașterea occidentală îi este datoare: redescoperirea lumii grecești a fost în mare măsură opera unor „pribegi" bizantini, cum îi numea

---

[1] P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, vol. II, Ediția a doua, p. 31.

[2] *Ibidem*, p. 87.

[3] Nicolae Iorga, *Bizanț după Bizanț*, București, Edit. enciclopedică română, 1972, pp. 42–43.

N. Iorga pe cei care plecaseră în Occident după căderea Constantinopolului.

Între aceştia, după cum relata Martin Crusius, citat de Iorga, Manoil Chrysoloras se pare că ar fi trezit la viaţă „literele şi ştiinţele greceşti, moarte în Italia de şapte sute de ani"; lui i-au urmat cardinalul Visarion (în secolul al XV-lea), Ioan Arghiropol care-l explica pe Tucidide la Roma, Teodor Gaza din Tesalonic traducătorul lui *De senectute* a lui Cicero, Constantin Lascaris, Dimitrie Chalkokondylas, care prefaţa ediţia aldină a lui Euripide, Ianus Lascaris etc.

N. Iorga sublinia apăsat că „în genere, ei (aceşti „pribegi"—n.ns.) aduceau cu dînşii, amintind de romani, elevi ai grecilor, o cunoaştere a limbii greceşti clasice aşa cum se învăţase şi se răspîndise în şcolile bizantine—*şi nu s-a observat cît de bizantin este sensul elenismului transmis prin asemenea dascăli*—un ales simţ al formei căutate, tendinţa spre o retorică în care fondul este de prisos, disciplina unei gramatici complicate şi tiranice..."[4].

Dar şi cei care rămăseseră în Imperiul otoman şi cei care fuseseră aduşi apoi de către turcii toleranţi faţă de biserica ortodoxă erau, deopotrivă, păstrători ai tradiţiei greceşti. Ghenadios-Scolarios, numit de Mahomed al II-lea patriarh al Constantinopolului, a reluat tradiţia Marei Academii Domneşti—Academia Patriarhiei—pe care o înfiinţase Constantin cel Mare[5].

În secolul al XVI-lea această Academie avea să cunoască o adevărată renaştere datorită unor dascăli celebri ca Hermodor Listarhos, Ioan şi Theodor Zygomalas etc.

Învăţătura „grecească" avea însă o altă misiune în Imperiul otoman şi, în general, în sud-estul european, decît în Italia : ea trebuia să apere „creştinătatea" împotriva expansiunii otomane, ceea ce a mijit o nouă formă şi un conţinut schimbat al culturii greceşti. Aceasta s-a observat în asimilarea ei prin creştinism pînă la totala ne-recunoaştere a ei. În condiţiile în care limba slavă a devenit limba oficială a bisericii, lucrurile s-au complicat şi mai mult, iar îndepărtarea de filosofia greacă a fost o pierdere însemnată. Recuperarea acestei filosofii avea să însemne un nou avînt pentru filosofie.

În ceea ce priveşte însă *procesul general* de afirmare a *raţiunii laice* în ţările române, se poate observa că el s-a produs, deşi mai lent şi oarecum întîrziat în raport cu Renaşterea, în *aproximativ aceleaşi forme generale ca şi în Occident, într-o coexistenţă a raţiunii laice cu credinţa religioasă a unor factori ideologici noi cu vechea ideologie religioasă.*

Ni se pare chiar că sîntem mai aproape de adevăr să presupunem *că filosofia şi cultura greacă nu s-au stins definitiv în cultura bizantină de după Bizanţ şi că ele au trecut în ideologia creştină, nu atît în dogmatică, deşi şi aici, cît mai ales în cărţile de mai largă circulaţie.* Această *trecere* s-a petrecut prin asimilarea culturii greceşti, a filosofiei în primul rînd, pe linia unei problematici de *factură etică, juridică* şi *politică*. Faptul nu conţine în sine nimic misterios din moment ce unele momente de vîrf ale filosofi-

---

[4] *Ibidem*, pp. 13—14.

[5] Cl. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement psihosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, Bucarest, 1948, p. 11 şi urm.

ei greceşti, — Platon şi Aristotel, de pildă, — permiteau o astfel de asimilare, inclusiv prin intermediul creştinismului de factură ortodoxă.

Învăţăturile lui Neagoe Basarab evidenţiază un astfel de proces în care religiosul şi laicul se împletesc, reflectînd o formă specifică a culturii post Bizanţ şi, de ce nu, din timpul Bizanţului. Studii mai recente au relevat modalităţile prin care filosofia greacă, mai exact sinteza greco-latină, a trecut în cultura românească prin intermediul culturii bizantine [5]. Manole Neagoe subliniază cu îndreptăţire, după părerea noastră, că sinteza dintre creştinism şi gîndirea politică antică s-a născut fără mari dificultăţi şi din această sinteză s-a născut gîndirea politică bizantină [7].

Important este însă faptul că în cuprinsul *Învăţăturilor lui Neagoe Basarab* şi, în general, al culturii româneşti a timpului, stratul adînc al culturii greceşti, greu de recunoscut, apare — în ipostaza lui morală, politică, juridică — , filtrat de doi factori a căror autenticitate şi valoare nu mai pot fi contestate în urma demonstraţiilor lui Dan Zamfirescu, Gh. Mihăilă şi Manole Neagoe : 1) *experienţa personală* social-politică (în cazul nostru a lui Neagoe Basarab) şi 2) *experienţa culturală* de strictă observanţă.

Neagoe Basarab, autorul *Învăţăturilor*, a avut o largă *experienţă social-politică* [8]. Înainte de a fi ajuns domnitor, a fost grămătic (pe la 1480), postelnic, a călătorit în Ungaria şi la Constantinopole, a fost comis ; s-a aflat, încă din fragedă tinereţe (19-20 ani), în preajma evenimentelor de la curtea domnească, cunoscîndu-le îndeaproape. Faptul că a slujit sub cîţiva domnitori — Radu cel Mare, Mihnea, Vlăduţ — că a intrat în conflict cu Mihnea, fiul lui Vlad Ţepeş, ca şi cu Vlăduţ, arată de la sine că Neagoe Basarab era implicat în evenimente politice de prim rang. Ca domnitor a avut relaţii nemijlocite cu puterea politică a Imperiului otoman, precum şi cu puterea politică din Transilvania, Moldova, cu personalităţi politice ale lumii sîrbeşti, etc. S-a afirmat şi ca conducător militar în cîteva confruntări armate. Avea, prin urmare, o vastă experienţă politică, militară şi diplomatică. Ea se îmbină cu experienţa unei vieţi de familie complexe.

Experienţa lui culturală a fost, cum o demonstrează *Învăţăturile*, dar nu numai ele [9], deosebit de intensă. Neagoe Basarab cunoştea limba greacă, limba slavonă în care şi-a scris învăţăturile, limba sîrbă ; avea cunoştinţe temeinice în domeniul ortodoxismului, mai ales datorită lui Nifon ; era un pasionat al artei, marea sa realizare, biserica Curtea de Argeş, grăind prin ea însăşi despre vocaţia cultural-artistică a domnitorului ; s-a interesat, îndeaproape, de mănăstirile de la Athos, a făcut danii unor mănăstiri muntene, a întreţinut corespondenţă cu cărturari (laici şi clerici) ai timpului, cu personalităţi ale vieţii politice.

La mănăstirea Bistriţa, de care Neagoe Basarab s-a interesat în mod deosebit, existau în timpul vieţii sale istorioare morale şi fragmente filosofice şi religioase din autori celebri (Pitagora, Platon, Aristotel, Ioan Gură

---

[6] Vezi, îndeosebi, Dan Zamfirescu, Gh. Mihăilă, *Studiu introductiv* la *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*, Editura Minerva, Bucureşti, 1970 ; Manole Neagoe, *Neagoe Basarab*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971.

[7] Manole Neagoe, *lucr. cit.*, p. 123. Autorul demonstrează, în continuare, felul în care şi de ce Platon, Aristotel, Socrate au putut fi asimilaţi de creştinism.

[8] Vezi, Manole Neagoe, *lucr. cit.*, p. 41 şi urm.

[9] Manole Neagoe, *lucr. cit.*, p. 90—103.

de Aur, Vasile cel Mare ș.a.) alcătuite de călugărul bizantin Antonie [10]. În timpul domniei lui Neagoe Basarab, mănăstirea Bistrița a devenit unul dintre focarele de cultură asemănătoare, ca importanță, mănăstirii Neamț din Moldova [11].

Cultura lui Neagoe Basarab era preponderent religioasă, ceea ce se reflectă și în *Învățături*; fără să se confunde însă, pe da-a-ntregul cu dogmatica creștină. Alte influențe, venite din alte surse, îndemnau și la alte judecăți de valoare; alte instanțe de judecare decît credința deschideau zări și spre alte lumi decît lumea cerului, spre care îndemna, obsesiv, credința. Din acest amestec al instanțelor, al experiențelor, din punerea lor laolaltă în aceeași lucrare se naște *umanismul lui Neagoe Basarab*, distinct în raport cu cel al dogmaticii ortodoxe.

Învățăturile lui Neagoe Basarab, în care Hașdeu a văzut un fel de tratat de filosofie, aduce, într-adevăr, *noi învățături* în cîmpul vieții ideologice din Țara Românească, un suflu proaspăt și binefăcător, chiar dacă izvora dintr-o operă care un se dezicea de credință. Dan Zamfirescu nota în acest sens: „Ceea ce asigură unitatea operei și transfigurează izvoarele, sudîndu-le într-un singur tot, este tocmai incandescența unei trăiri plenare, pe toate coardele sufletului omenesc, de la iubirea fiului față de mama sa, la durerea tatălui ce-și plînge copiii morți, sau contemplă cu melancolie sfîrșitul său apropiat care va lăsa pradă unei lumi pline de adversități pe unicul fiu rămas și de la lirismul religios al religiei creștine la patosul puterii pămîntești, al iubirii de moșie și al gloriei" [12].

Ar fi exagerat să afirmăm că *Învățăturile* sînt opera unui domnitor-preot sau domnitor-patriarh; ele sînt opera unui domnitor român de la începutul secolului al XVI-lea, care, nedezlipindu-se de credință, își trece totuși gîndirea și sensibilitatea în lumea din jur, le confruntă cu frămîntările și grijile acestei lumi dominată de evenimente politice, sociale, culturale, dar și de drame personale copleșitoare.

Structura lucrării atestă, credem, acest fapt; prima parte a lucrării, care pare a fi o culegere de texte religioase, servește celei de a doua părți, în care preocupările pentru treburile politice, juridice, morale, general-umane, apar ca preocupări ale unei conștiințe lucide, responsabile, care își asumă prin propria voință răspunderea vremurilor ce vor urma. Altfel, ce rost ar avea *Învățăturile* dacă totul ar fi dinainte statornicit prin grația divină?

Dar chiar prima parte a *Învățăturilor*, cu toată abundența citatelor de factură religioasă din Biblie îndeosebi, dar și din părinți ai bisericii creștine, ca Hrisostom, Efrem Sirul, Simeon Monahul, Ioan Scărarul ș.a. relevă existența unor idei și atitudini umaniste.

Se poate, desigur, obiecta că ideile de factură umanistă din această primă parte a lucrării lui Neagoe Basarab derivă din sau sînt consecință a textelor biblice invocate de autor; se poate considera, de asemenea, că umanismul *Învățăturilor*... este desuet ori acoperit pînă la sugrumare de fațada textului biblic. Asemenea observații, nu o singură dată formulate de cercetători de prestigiu ai operei lui Neagoe Basarab, cum

---

[10] Gh. Mihăilă, *lucr. cit.*, p. 71.

[11] Șt. Ștefănescu, *Bănia în Țara Românească*, București, 1965, p. 124.

[12] Dan Zamfirescu, *lucr. crit.*, p. 25.

sînt Al. Xenopol, P.P. Panaiescu ş.a., nu sînt lipsite de un anume temei ; ele pornesc într-adevăr de la observarea textului. Firește, abundența citatelor din Biblie și considerarea lor, de către Neagoe Basarab, ca fundament al textului său, nu poate fi ignorată în cercetarea și definirea umanismului *Învățăturilor* ; ele *sînt* și, prinurmare ne și *comunică* ceva, atestă sensuri pe care Neagoe Basarab le voia legitimate. Numai că *sensurile acestor învățături*, chiar cînd sînt legate de textul biblic, fie că nu coincid fără echivocuri cu textul biblic însuși, fie că sînt altceva decît spiritul general al Bibliei, trecînd dincolo de aceasta din urmă.

Din punctul nostru de vedere, prima parte a *Învățăturilor* poate fi considerată, fără să ignorăm existența textului biblic, ca un *imn umanist închinat omului în geneal.* Ea poate fi apreciată ca *un discurs filosofic nedezlipit de religie, prin care Neagoe Basarab își exprimă convingerea nestrămutată în măreția ființei umane, în capacitatea omului de a gîndi, de a cunoaște lumea și, într-un fel, de a o stăpîni.*

Asemenea majorității umaniștilor de pretutindeni, Neagoe Basarab nu se îndoiește nici o clipă că Dumnezeu este creatorul lumii. Dar tot asemenea umaniștilor care s-au ridicat cu patos creator împotriva considerării lumii pămîntești ca o lume a zădărniciei și a umilinței și împotriva aprecierii omului ca o ființă pierdută care nu trăiește decît spre a se izbăvi de păcatul originar, Neagoe Basarab își reprezintă *lumea ca lume* a omului, iar *omul ca ființă biruitoare*, în stare să se afirme ca stăpîn al tuturor celor ce există.

Domnitorul muntean păşeşte printre textele biblice cu un fel de majestate, regal, nu ca rob, ci ca stăpîn al lor, selectînd cu deosebire pe acelea în care slava lui Dumnezeu se cuvine a fi purtată pentru că Dumnezeu este cu omul, pentru om, în folosul omului, iar nu spre chinul și suferința lui. Să mai fie oare acest demers chiar atît de conform Bibliei? Opera lui Neagoe Basarab nu răspunde afirmativ la întrebare. Chiar „firea omenească" i se pare lui Neagoe Basarab „mai deasupra decît toate puterile cele cerești"[13], și este, în viziunea lui, ea însăși *putere* eminentă a lumii. Că Neagoe Basarab a văzut în lumea pe care el o considera creată de Dumnezeu, o lume a omului, este absolut neîndoielnic. Gîndul său este, în această privință, de claritate maximă : „Iar alte făpturi cîte suntu supt ceriu și lucrurile ale lui Dumnezeu, toate suntu tocmite și rînduite în treaba și în slujba neamului omenescu : soarile, luna, stelele, văzduhul, vîntul, ploile, pămîntul și marea și toate cîte-s într-însa[14]

Autorul *Învățăturilor* expune manifest, după părerea noastră, o poziție *antropocentrică*, un *antropocentrism umanist*, din moment ce el gîndea că „pre omul făcu-l vieţuitoriu și împărat și biruitor tuturor faptelor sale (ale lui Dumnezeu—n.ns.) cîte sîntu supt cer, și încă nu numai atîta, ci-l făcu soț și moștean și iubăț și fiiu și-l dărui de fu dumnezeu și biruitor împărăției sale cei cerești... !"[15].

Ideea *omului dumnezeu al lumii sale* este, neapărat, *nebiblică* ; ea nu coincide cu *teismul* religiei creștine, cu ideea omului rob al lumii și nici cu ideea unui creator care dirijează necontenit lumea omului.

---

[13] *Învățăturile ..., ed. cit.*, p. 127.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*.

Fără să susținem că ideea unui creator activ, prezent și mereu implicat ar lipsi din *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, observăm că în lucrarea sa Neagoe Basarab se apropie, poate involuntar, de un deism. Ni se pare că în textul de mai sus, *ideea omului dumnezeu este echivalentul ideii omului creator* și că, prin urmare *Neagoe Basarab a formulat, prin aceasta, una dintre cele mai îndrăznețe idei ale timpului său luat ca timp european.*

Aceeași primă parte a lucrării ilustrează că Neagoe Basarab a dezvoltat, pe baza ideii de mai sus, o concepție *sui-generis* despre modul în care *omul poate deveni împărat, biruitor și dumnezeu al lumii sale.*

În viziunea lui Neagoe Basarab despre om[16] ca stăpîn al lumii sale, omul este gîndit într-o serie de determinări care, deși înfățișate ca derivînd din textele biblice, sînt, în străfundul lor filosofic, profund umaniste și moderne.

Izbitoare prin spiritul ei renascentist este în acest sens *determinarea omului prin cunoaștere și voință*. Cunoașterea este concepută de Neagoe Basarab ca o structură esențială a „firii omului" și ca o datorie pe care numai împlinind-o omul rămîne ființă umană, adică „dumnezeul" lumii sale. Neagoe Basarab înțelegea cunoașterea ca *minte, judecată, suflet*[17]. El originează cunoașterea, ca și lumea, în Dumnezeu, accentuînd asupra necesității cunoașterii Scripturii, a lui Dumnezeu, etc. În același timp, însă, Neagoe Basarab teoretizează necesitatea cunoașterii de sine a omului, ca și necesitatea cunoașterii de către om a semenilor săi, a mediului său social, politic, juridic, cultural. De aici și importanța pe care o acordă el normelor etice, juridice, politice, religioase. Imperativul căruia Neagoe Basarab i-a dat expresia cea mai clară în *Învățăturile* sale privește *mintea, judecata, dreptatea.* „Să păzim, scria el, judecata și să facem dreptate. Mintea cea întreagă și curăția să iubim!"[18]. În alt loc nota că „limba cea neînvățată numai ce umblă tocind că n-are bunătăți dinăuntru"[19]. Toată cunoașterea vizează, în reprezentarea lui Neagoe Basarab, o *îmbogățire a omului, una lăuntrică îndeosebi.*

Ideea aceasta este marcată de el însuși ca un fel de crez al *Învățăturilor*: „și să ne înnoim omul cel dinăuntru"[20].

Omul a fost gîndit de Neagoe Basarab și în perspectiva unei ființe în stare *să se facă pe sine*, să-și asume norme, principii, responsabilități, etc. *Învățăturile* stau și sub semnul acestei idei generoase, de factură umanistă.

Neagoe Basarab nu a renunțat, așadar, în nici un fel la ideea existenței lui Dumnezeu și a facerii omului de către Dumnezeu; el îl vedea pe Dumnezeu ca un fel de supraveghetor care a declanșat începutul și așteaptă sfîrșitul (moartea) omului. Între aceste două momente, omul este el însuși, nu fără Dumnezeu, dar în sine în primul rînd. Ființa umană

---

[16] Nu ne vom referi la concepția lui Neagoe Basarab despre domnie, diplomație, artă militară, întrucît acestea sînt amplu analizate în lucrările lui Dan Zamfirescu, Ch. Mihăilă, Ștefan Ștefănescu, Manole Neagoe ș.a.

[17] *Învățăturile*, pp. 132, 133, 136, 139, 208, 265, etc. Numărul paginilor în care Neagoe Basarab folosește termenii amintiți este mult mai mare decît cele menționate.

[18] *Ibidem*, p. 134.

[19] *Ibidem*, p. 224.

[20] *Ibidem*, p. 230.

este înzestrată cu voinţă şi tocmai de aceea, ea poate *acţiona*. Neagoe Basarab era conştient de *însemnătatea acţiunii pentru viaţa politică a statului* de unde şi atît de insistentele sale accente asupra poziţiei domnitorului în relaţiile dintre state, dintre domnitor şi boieri, etc. Într-o formă generală, filosofică, ideea acţiunii apare ca o *maximă* care nu admite refuzul ori comentariul strîmb. Neagoe Basarab nota lapidar, parcă pentru a atrage atenţia asupra caracterului absolut de necontestat al spuselor sale : *„Şi dacă vom vrea noi, vom fi"*[21]. Condiţia respectării Scripturii nu este absentă, dar în acest caz, în care voinţa duce la *lucrare*, la *fiinţare*. ea apare numai ca o premisă îndepărtată. Maxima de mai sus formează adevăratul spirit al *Învăţăturilor* şi dovada, credem, a unui umanism avansat pentru condiţiile în care a trăit a şi gîndit Neagoe Basarab. Ea pare a fi chiar mai tare decît toate textele religioase transcrise de Neagoe Basarab în lucrarea sa, ceea ce ne îndreptăţeşte să considerăm *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ca unul dintre monumentele umanismului românesc, o primă afirmare în contextul ideologiei religioase a ideilor umaniste.

ETNO-FILOSOFIE ŞI PROTOFILOSOFIE: PENTRU O ABORDARE INTERDISCIPLINARĂ A ISTORIEI FILOSOFIEI ROMÂNEŞTI

DE

ION GOIAN

De mai multă vreme, istoriografia gîndirii filosofice româneşti se găseşte, periodic, în faţa unei probleme pe care am putea-o desemna (provizoriu) ca aceea a *valorii filosofice a culturii populare, a folclorului românesc în primul rînd*. Deşi în literatura noastră filosofică punctele de vedere (de altfel interesante) cu privire la acest subiect nu lipsesc, cu toate acestea rezolvările propuse nu par a fi reuşit să ofere o dezlegare acceptabilă a chestiunii, plutind mai degrabă în vagul unor viziuni oarecum eseistice, lipsite de puterea de a ataca frontal subiectul, în dificultăţile sale metodologice. Elemente ale folclorului românesc sînt adesea citate pentru a ilustra o teză sau alta, deşi nu există încă — să o recunoaştem — o idee cît de cît precisă, mai ales printre filosofi, cu privire la tehnica lecturii şi a interpretării materialelor folclorice. Nu sîntem departe, în privinţa folclorului nostru, de observaţia spirituală a unui umorist, care definea autorii clasici ca fiind aceia pe care toată lumea se simte obligată să-i citeze, dar nu şi să-i citească.

---

[21] *Ibidem*, p. 128.

Unde să fie cauza? Am sugera, în cele ce urmează, că în bună măsură aceasta stă în concepția curentă despre istoriografia filosofiei românești, într-o convenție metodologică (sau un *model*, cu terminologia mai nouă) care nu pare a ține seama de necesitatea de a privi evoluția fenomenului filosofic românesc într-o perspectivă interdisciplinară. Metoda „istorică", chiar cu anumite nuanțe mai noi, instituie de obicei granițe foarte rigide între ceea ce este filosofic și ceea ce iese din sfera filosofiei. Din acest punct de vedere, istoria filosofiei românești ar trebui să înceapă efectiv cu primul text despre care putem afirma, în baza unor criterii irefutabile, că este „un text filosofic". Dar, dacă recunoaștem o anume evoluție a criteriilor înseși, este evident că noțiunea de *text* (care se opune, în acest context, culturii orale, folclorului) nu ne este totdeauna de folos. O serie de încercări fie tratează elementele folclorice ca texte (ceea ce, în genere, este eronat, cum vom arăta), fie resping implicit, și fără a propune o altă viziune metodologică mai clară, metoda istorică, în speranța nemărturisită de a concilia, în cele din urmă (cum, nu se spune) cele două puncte de vedere absolut inconciliabile. Rezultatul, de obicei, este plutirea într-o desăvîrșită ambiguitate de metodă.

Este evident faptul că, în cele ce urmează, date fiind limitele de spațiu impuse acestui articol, ne vom mărgini doar la unele sugestii cu privire la abordarea metodologică a problemei, chiar fără speranța de a putea oferi un material ilustrativ suficient. Cu toate acestea, opțiunea noastră este clară : în discuție este metoda de ansamblu a istoriografiei filosofiei românești, deschiderea ei către un concept interdisciplinar al istoriei fenomenului filosofic, și nu doar simpla reiterare a unor puncte de vedere privind reconstituirea, din piese culese fără metodă din spațiul larg și dinamic al culturii populare, a unei „filosofii populare". Căci, date fiind limitele în care modelul „convențional" privește conceptul însuși de filosofie, a proceda la translații nemijlocite de la unele filosofeme folclorice la contextul filosofiei propriu-zise cu aparatul ei conceptual complex, este a pune chiar valorile reflexive din folclor într-o poziție nefirească. A lua, de pildă, un concept filosofic, acela al *existenței*, și a propune o serie de nuanțări care îi anulează chiar sensurile filosofice profunde, sub pretextul de a găsi o „dimensiune românească a existenței" (Mircea Vulcănescu), este a confunda planurile, a relua poziții de metodă peste care istoria filosofiei a trecut de mult. Așadar, soluția „autohtonizării filosofiei" (V. Băncilă) ne apare ca un compromis nefiresc, căci efortul filosofic constă chiar în a trece de la înțelesuri „locale" la înțelesuri universale ale noțiunilor generale.

O soluție mai nuanțată pare a fi aceea de a discuta cultura noastră din perspectiva unei „viziuni românești a lumii"[1] (Ov. Papadima), bazele acestei viziuni fiind culese din cercetarea folclorului dintr-o perspectivă filosofică, și nu pur folcloristică. Însă aici este și primejdia de a vedea în cultura noastră filosofică doar o prelungire a unui *Weltanschauung*[2]

[1] Ov. Papadima, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, col. Convorbiri literare, Editura „Bucovina", I. E. Torouțiu, 1941.

[2] Cf., de exemplu, M. Scheler, *Nation und Weltanschauung*, în vol. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungalehre*, Neue Geist Verlag, Leipzig, 1923, unde – la pag. VIII – Scheler consideră că „națiunile pot fi privite ca subiecte spirituale ale unor viziuni despre lume determinate", acestea completîndu-se reciproc.

tradiţional. De altfel, noţiunea însăşi de *viziune a lumii* este discutabilă în aplicarea ei la universul culturii populare[3].

Astfel se repetă, în fond, dar în alt plan, situaţia paradoxală creată prin aplicarea modelului raţionalist (în sens larg) şi „universalist", propus de viziunea istorică a secolului al XIX-lea : ideea de universalitate a Raţiunii apare legată de un sistem de referinţă normativ, care impune, prin aspiraţia culturală spre universalitate, teme şi concepte ale uneia sau alteia dintre culturile naţionale. Aşa cum observa şi Mircea Florian, într-un eseu intitulat semnificativ *Sensul unei filosofii româneşti*, în acest înţeles „universalist", „cultura nu e un fapt, o realitate, ci un ideal, o normă unică, de care popoarele se pot apropia sau îndepărta"[4]. Dealtfel, Hegel declara chiar că „noi trebuie să deosebim, propriu-zis, numai două epoci în istoria filosofiei, filosofia elenă şi filosofia germanică"[5]. Caracterul paradoxal al acestui model al istoriei filosofiei,—care pleacă de la ideea univesalităţii raţiunii (aşa cum şi Descartes credea că „le bon sens" este „la chose du monde la mieux partagée"), pentru a ajunge la constatarea unei distribuţii foarte inegale a apariţiei raţiunii filosofice în sfera culturilor naţionale,—este evident, ideea unei autonomii absolute a universului filosofiei fiind dintre cele mai greu de susţinut (ceea ce explică, de altfel, trecerea—la sfîrşitul secolului trecut— către ceea ce s-a numit *Weltanschauungslehre*, o „teorie a viziunilor despre lume" care explorează, cu rezultate discutabile însă, relaţia dintre universalitatea discursului filosofic şi particularităţile spiritului naţional, însă definit insuficient).

Marx formula concis una dintre problemele cele mai arzătoare ale istoriografiei fenomenului filosofic atunci cînd sublinia că „universalitatea obiectivă a filosofiei se transformă în formele subiective ale conştiinţei particulare"[6]. Din această formulare a lui Marx transpare necesitatea de a vedea, în spatele textului filosofic propriu-zis, articulaţiile mai complexe ale discursului filosofic, modul în care se confruntă în cadrul unei culturi „clase" diferite de discursuri despre lume, necesitatea de „a descrie dominarea graduală a unui discurs asupra altuia mai timpuriu, de a arăta cum însăşi această separare devine funcţională în discurs, cum se elaborează ea şi cum apare o asemenea dominare"[7], aşa cum formula aceste probleme recent T.J. Reiss, plecînd evident de la unele idei ale lui Michel Foucault despre „ordinea discursului"[8].

---

[3] Heidegger, considera chiar că o *viziune despre lume*, într-un sens propriu al cuvîntului, ca *Weltbild*, este specifică doar epocii moderne (*Neuzeit*). Această *neuzeitliche Weltbild* este rezultatul unor „experienţe antropologice" (ştiinţa ca explorare a lumii, tehnica mecanizată, arta în orizontul esteticii, civilizaţia (*Kultur*) ca „totalizare" a activităţilor umane etc.). Vezi M.Heidegger, *L'époque des „conceptions du monde"*, în vol. *Chemins qui ne mènent nulle part*, NRF, Gallimard, 1962, p. 69—100.

[4] M. Florian, *Sensul unei filosofii româneşti*, în vol. *Reconstrucţie filosofică*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, p. 225—241.

[5] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1963, p. 96.

[6] K. Marx, *Caiete de istorie a filosofiei epicuriene, stoice şi sceptice*, în vol. Marx-Engels, *Scrieri din tinereţe*. Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 197.

[7] T. J. Reiss, *The Discourse of Modernism*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1982, p. 22.

[8] M. Foucault, *L'ordre du discours*, NRF, Gallimard, 1971.

E drept, istoria filosofiei se scrie cu textele filosofice în față. Însă a privilegia excesiv nivelul textual al operei filosofice, fără a-l integra într-o structură mai largă, pe care o numim aici a discursului filosofic, poate conduce, în cazul în care istoriografia filosofiei se apleacă asupra problematicii unor epoci mai timpurii, la mari dificultăți metodologice. Dealtfel, cercetătorii care se ocupă de perioada veche dublează, de obicei, interpretarea filosofică propriuzisă printr-o critică textuală și prin largi excursuri filologice. Textele filosofice (ca și alte categorii de texte) transcriu sistematic nu numai o anumită realitate și o anumită succesiune de idei, dar și structurile interioare ale „ordinii discursului" caracteristice epocii lor. Cantemir, de pildă, figurînd într-una dintre scrierile sale acel „divan" prin care Lumea și Înțeleptul se confruntă într-o polemică, nu fără scop didactic (precum însuși mărturisește în *Cartea către cetitoriu*[9]), punînd în scenă o serie de alegorii dintre cele mai complicate, se înscrie și el într-o ordine retorică specifică epocii : este o filosofie în care analitica ideilor și puterea de a le figura în discursul filosofic merg împreună. Textul lui este altceva decît, de pildă, ceea ce va fi o operă filosofică a secolului al XIX-lea, mergînd pînă la a conține alte texte (acela al lui Wissowatius), păstrînd totodată și o distanță față de acestea[10], printr-un joc al perspectivelor care arată în ce măsură structura însăși a textualității filosofice este în formare, oarecum dominată încă de o concepție în bună măsură orală a culturii, dar și ținînd, prin alte aspecte ale ei, de o concepție „teologică" asupra textului și mai ales a utilizării acestuia în cultură[11]. Probleme asemănătoare apar, de altfel, și în cazul unor creații încă ambigui, teologico—filosofice(așa cum ar fi, de pildă, *Învățăturile lui Neagoe Basarab...*), care solicită o asemenea viziune interdisciplinară asupra textualității filosofice, a problemelor ridicate de textualizarea discursului filosofic.

În acest punct, mai degrabă decît în altele, se situează una dintre cele mai semnificative intersecții între cultura populară și începuturile filosofiei moderne românești. Prin *oralitate*, aspect important al folclorului—chiar definitoriu, într-un fel, pentru acesta — nu se înțelege doar faptul că producțiile folclorice nu apar în formă scrisă, desigur, ci un întreg sistem de raporturi în care se găsesc prinse elementele culturii populare (extragerea acestora nefiind chiar un lucru foarte simplu pentru nespecialist, căci „textul" folcloric are un caracter „concentric", el subzistă prin variante care gravitează în jurul unui anume element central; *Miorița*, *Meșterul Manole* nu sînt propriu-zis arhetipuri decît luînd în calcul și acest aspect, căci filosofarea pe o singură variantă, uneori laterală, riscă să falsifice concluziile unui autor imprudent). Acest aspect al oralității este, cu toate criticile care s-au adus mai ales unor exagerări

---

[9] D. Cantemir, *Divanul*, București, Editura pentru literatură, 1969.

[10] Cf. și V. Cândea, *Studiu introductiv* la Cantemir, *op. cit.*; de asemenea, P. Vaida, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, București, Edit. Minerva, 1972, în special cap. *Humanitas*. Cu privire la umanismul românesc și structurile sale conceptuale, v. și V. Cândea, *Rațiunea dominantă*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1979.

[11] Cf. și I. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, București, Edit. Univers, 1974; *Pentru o teorie a textului*, Univers, 1980.

în aplicarea conceptului[12], o structură antropologică fundamentală a culturii populare, instituind un *orizont* propriu al acesteia, aşa cum apare lumea la nivelul limbajului folcloric. Caracterul concentric al imaginii spaţiului în cultura populară, evidenţiat ca structură mentală şi de unele cercetări de psihologie socială[13], ar putea fi pus în relaţie şi cu asemenea caracteristici ale funcţiilor de comunicare în spaţiul limitat al comunităţii tradiţionale.

Dealtfel, o funcţie esenţială a folclorului este aceea de a structura, la nivel lingvistic al comunicării, dar şi la acela al „retoricii" folclorice, ceea ce am putea numi (după H.H. Stahl[14]) „tradiţia difuză" a comunităţii ţărăneşti. Acest aspect este esenţial pentru înţelegerea funcţiei reflexive a folclorului. Conform acestui punct de vedere, care se sprijină pe numeroase cercetări de sociologie a culturii populare, este indiscutabil faptul că în folclor există—ca, de altfel, în orice cultură—o serie de teme cu o bogată încărcătură reflexivă, oglindind în termeni mai generali, experienţa de viaţă în orizontul specific al culturii populare. „Înţelepciunea" (atît sub aspectul ei practic, dar şi îndreptată spre formularea unor propoziţii mai generale despre lume, despre ordinea umanului şi problematica ei etc.) este, incontestabil, o valoare culturală recunoscută ca atare în folclor[15]. Însă această „înţelepciune", acest mod specific de a medita asupra lumii (i-am putea spune aspectul *sapienţial* al culturii populare) are un statut socio-cultural specific. Ea, în primul rînd, pleacă, în mai mare măsură decît filosofia cultă, de la înseşi structurile lingvistice, care reprezintă un decupaj specific al realului[16], aplicarea unor criterii taxonomice caracteristice[17]. Limba însăşi este mînuită ca un prim instrument filosofic, uneori cu rezultate excepţionale[18].Paremiologia populară, jocul întrebărilor şi al răspunsurilor, ca explorare a dimensiunii interogative a spiritului uman, specific cimiliturilor folclorice, anumite metafore care au trecut definitiv în idiomatica limbajului popular, toate acestea sînt răspunsuri la o problematică extrasă din viaţă, dovezi ale unui spirit reflexiv. De aceea, nu putem primi distincţiile prea tranşante formulate de V. Pîrvan, care opunea *etnograficul* istoriei şi, prin urmare, şi produsul propriu acesteia, *culturii*[19].

De altfel, se apasă în mod prea categoric pe caracterul *anistoric* al culturii populare. Ar fi mai corect să vedem aici mai degrabă o evoluţie în cadrul unor alte ritmuri, care scapă conceptului tradiţional al isto-

---

[12] V. A. Fochi, *Estetica oralităţii*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1980, cap. II (teoria oralităţii este creaţia lui M. Parry şi a fost dezvoltată de A. B. Lord, V. Jirmunski, L. Renzi etc. şi, într-o dimensiune structuralistă, de V. I. Propp în *Morfologia basmului*).

[13] A. A. Moles, E. Rohmer, *Psychologie de l'espace*, Casterman, 1972.

[14] H. H. Stahl, *Nerej, un village d'une region archaïque*, vol. I, cap. *Le cadre psychique*, Bucureşti, f.a, p. 386 şi urm.

[15] De aceea, ni se pare util termenul de *etno-filosofie*.

[16] Cf. şi B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge Massachusets, 1956.

[17] St. A. Tyler (ed.) *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehardt & Winston, 1969; deasemeni, Dell Hymes (ed.) *Language in Culture and Society*, Harper & Row, 1964.

[18] Cf. şi C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970; *Creaţie şi frumos în rostirea românească*, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1973; *Sentimentul românesc al fiinţei*, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1978.

[19] V. Pârvan, *Idei şi forme istorice*, în vol. *Scrieri*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p. 384.

riei (așa cum a fost el dezvoltat în cultura occidentală modernă). Însuși acest concept a fost supus de curînd unor ample revizuiri, așa cum arăta și un cunoscut teoretician al istoriei, Fernand Braudel : „Din experiențele și încercările recente istorice se degajă—conștientă sau nu, acceptată sau nu—o noțiune din ce în ce mai precisă a multiplicității timpului și a valorii excepționale a timpului lung"[20]. Aceasta implică, așa cum arăta recent și Mircea Eliade, o viziune mai nuanțată asupra unor „subiecte de studiu care nu aparțineau universului de valori întrupate de cultura occidentală—adică într-o cultură definită de creații înregistrate într-un timp istoric linear"[21].

Noțiunea „tradițiilor difuze" răspunde foarte bine unor astfel de probleme. Ea accentuează faptul că aspectele pe care le ia reflexivitatea populară se înscriu într-un context socio-cultural specific, că filosofia folclorului nu se găsește, propriu-zis, la unul sau altul dintre indivizii care compun comunitatea satului tradițional, ci la intersecția dintre modurile de manifestare a personalității în comunitatea structurată în *obște*, la intersecția rolurilor sociale. Prin faptul că universul ei de referință se suprapune limitelor comunității (de la mediul geografic la cel spiritual), putem defini mai precis universul meditației despre lume ca *etno-filosofie*, ca o filosofie colectivă, care are atît o dimensiune propriu-zis reflexivă, cît și una activă, prin care omul se definește ca „subiect și remodelator al culturii"[22]. Cu alte cuvinte, etno-filosofia implică atît o latură contemplativă, cît și una activă, un *mythos* (prin care înțelegem nu atît varietatea de mitologeme cu care operează orice cultură—în special, orice cultură de tip tradițional, cît mai ales acele mituri cu semnificație *structurală*, care determină sistemul însuși de coordonate ale gîndirii simbolice, marile zone ale realului[23]) și un *ethos folcloric*. În cultura populară, omul gîndește lumea nu numai în „concepte" (dacă putem folosi acest termen), dar și în acțiuni. Echilibrul acestor laturi ale unui discurs filosofic în sensul cel mai larg al cuvîntului, la intersecția dintre gest și cuvînt, dintre sisteme verbale și non-verbale, dă culturii populare o semnificație filosofică aparte, asupra căreia va trebui să insistăm cu cercetări mai aplicate.

Fără îndoială, ceva din acest mod specific de a înțelege lumea, caracteristic unei culturi țărănești milenare, va fi trecut și în filosofia cultă. Dacă acest lucru este mai greu de arătat în ce privește filosofia românească mai nouă, în ce privește perioada timpurie se poate spune că etno-filosofia românească a reprezentat una dintre sursele a ceea ce vom numi aici *protofilosofia* românească, concept care ni se pare necesar. Nu vom merge pînă la afirmația că folclorul este el însuși o protofilosofie, așa cum s-a încercat să se arate de curînd[24], pentru că ter-

---

[20] F. Braudel, *La longue duree*, în vol *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1977, p. 44.

[21] M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, București, Edit. științifică, enciclopedică, 1980, p. 19.

[22] V. T. Crețu, *Ethosul folcloric — sistem deschis*. Timișoara, Edit. Facla, 1980, p. 77.

[23] Cf. și Cl. Lévi-Strauss, *L'homme nu, (Mythologiques, IV)*, Editions Plon, Paris, 1971, p. 559 și urm.

[24] Gh. Vlăduțescu, *Filosofia legendelor cosmogeonice românești*, București, Edit. Minerva, 1982.

menul însuşi de protofilosofie sugerează o continuitate, mai clară decît am putea accepta, cu filosofia propriu-zisă. Dacă mitul poate delimita unele idei protofilosofice (aşa cum a încercat să demonstreze A. Frenkian[25]), nu trebuie să uităm că folclorul nu operează, propriu-zis, cu mituri ci, mai degrabă, cu mituri „demitizate", în stare *difuză*; orice comparaţie prea apropiată între mitologia antică şi folclor (deşi multe teme sînt comune) ni se pare hazardată. Pe scurt, mitul şi etno-filosofia reflectă, în moduri specifice şi asemănătoare doar pînă la un punct, *experienţe antropologice* diferite, aparţinînd unor tipuri de comunităţi diferite.

Pe de altă parte, trebuie să delimităm un spaţiu cultural al protofilosofiei româneşti, văzînd în aceasta „ceea ce nu este încă *filosofie*, totuşi o filosofie şi posibilitatea *filosofiei*" [26], cum arăta Gh. Vlăduţescu. La intersecţia dintre unele aspecte ale culturii teologice, unele influenţe culturale externe, pe de o parte, cu elemente ale unei prime creaţii culte, sub influenţa şi a unor instituţii culturale noi, dar şi preluînd ceva din spiritul şi din retorica discursului despre lume popular, protofilosofia românească se instituie ca un nou spaţiu al discursului teoretico-reflexiv, foarte dinamic de altfel, implicînd destructurări şi restructurări multiple ale discursului. Protofilosofia românească are de rezolvat, în primul rînd, probleme ale textualizării demersului filosofic. Aici este locul pentru o cercetare interdisciplinară, angajînd deopotrivă perspectiva filosofului, a istoricului (inclusiv a istoriei culturii şi a mentalităţilor [27]), a lingvistului, folcloristului şi antropologului etc. Dealtfel, ideea de protofilosofie nu trebuie utilizată pentru a se referi la o perioadă prea îndepărtată, „continuitatea nu trebuie afirmată în defavoarea discontinuităţii şi a personalităţii" [28] poporului nostru, aşa cum apare el în urma unui complex proces etnogenetic. O cercetare interdisciplinară ar putea lămuri mai bine lucrurile şi ar putea evita exagerările pseudo-ştiinţifice.

Pe de altă parte, procesul de delimitare a protofilosofiei şi al trecerii la filosofie nu trebuie văzut linear, ca o trecere de la folclor la filosofia cultă. Paralelismul se va menţine mult timp. De asemenea, nu putem da judecăţi *a priori*, speculative, asupra modului în care această protofilosofie a exercitat o influenţă mai mult sau mai puţin constrîngătoare asupra creaţiei ulterioare. Creaţia spirituală este peste tot libertate, dar în grade diferite şi în raport cu spaţii de manifestare diferite. Conceptele de *etno-filosofie* şi *protofilosofie* pot fi, însă, utilizate pentru a determina mai precis, pe harta evoluţiei spiritualităţii româneşti, acele momente în care istoricitatea culturii şi libertatea creaţiei (individuale şi colective) intră într-o anume rezonanţă. Ele vizează o mai bună valorificare a însăşi istoriei noastre, căci *istoria*, cum spunea Cantemir, *nu cere credinţă, ci ştiinţă*.

---

[25] A. Frenkian, *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1934.

[26] Gh. Vlăduţescu, *op. cit.*, p. 25.

[27] Cf. şi Al. Duţu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Bucureşti, Edit. Univers, 1982.

[28] Gh. Vlăduţescu, *op. cit.*, p. 27.

ASPECTE METODOLOGICE ALE CERCETĂRILOR ISTORICO-FILOSOFICE

DE

ILIE PÂRVU

Elaborarea unor ample lucrări de sinteză asupra istoriei gîndirii filosofice și științifice românești a generat în mod natural dezbateri asupra modalităților și criteriilor de evaluare a creației diferitelor personalități care au marcat prin opera lor progresul cunoașterii. În cele ce urmează ne vom referi *la două probleme* privind contextul și modalitățile valorificării unor aspecte importante ale gîndirii filosofice românești. **Prima** dintre ele se referă la locul pe care trebuie să-l ocupe în această evaluare a devenirii filosofiei românești *domeniul filosofiei științei*, în special *al creației filosofico-metodologice a marilor oameni de știință români*. Cea de-**a doua** se referă la modalitățile de abordare a sistemelor filosofice, *tipurile de reconstrucție* a „formei" unei opere filosofice.

Este evident, pentru cine cunoaște lucrările generale de sinteză asupra dezvoltării filosofiei și științei în țara noastră (elaborate fie de oameni de știință fie de istorici ai filosofiei), că un domeniu fundamental al creației românești, al istoriei ideilor rămînea necuprins, neanalizat și neevaluat în mod corespunzător. Ne referim la ideile oamenilor de știință români asupra fundamentelor cunoașterii științifice, la filosofia științei elaborată de savanții români ca un reflex critic și o întregire pe un plan superior a operei lor teoretice. Istoriile științei românești de care dispunem pînă acum (fragmentare, pe domenii, în general descriptiv-factologice) nu reușesc să pună în adevărata ei lumină creația științifică românească în măsura în care rămîn cantonate într-o viziune predominant empiristă ignorînd în general contribuțiile oamenilor de știință din România la edificarea fundamentelor conceptuale ale științei moderne, la constituirea unor viziuni epistemologice asupra unor ramuri ale științei sau asupra științei în totalitate, ca modalitate de apropriere teoretică a realului. Pentru a situa această problemă într-un context mai larg, trebuie să spunem că studiile recente de istoria științei au pus în evidență principalele etape și rezultate ale dezvoltării științei în țara noastră, reușind în numeroase cazuri să impună recunoașterea internațională a priorității românești cu privire la o serie de remarcabile descoperiri și invenții științifice și tehnice. În toate aceste cazuri, cercetarea istoriei științei românești a fost dominată de idealul aprecierii corecte a rolului personalităților românești la progresul științei, de raportarea lor obiectivă la nivelul mondial. Trebuie să subliniem însă faptul că este necesar ca modul în care este prezentată relația dintre cercetarea științifică românească de-a lungul timpului și dezvoltarea generală a cunoașterii umane să depășească stadiul actual, dominat de expuneri relativ independente ale unor descoperiri sau invenții dintr-un domeniu sau altul. Considerăm posibilă și necesară o concepție care să întemeieze o istorie integrativă a științei românești, elaborată pe baza unui model teoretic și culturologic care să definească principalele coordonate ale „stilului" gîndirii științifice românești din

diferite epoci istorice. O asemenea istorie a științei trebuie să regîndească din perspectivă filosofică dezvoltarea științei, să determine „matricea" gîndirii și creației științifice românești în contextul căreia să-și găsească locul corespunzător și domeniul filosofiei științei, reconstrucția creației filosofico-metodologice a marilor oameni de știință români.

În perspectiva unei asemenea abordări aș dori să propun — cu titlul de schiță preliminară — două elemente care ar putea (considerate ca note caracteristice ale unui asemenea „stil" al cunoașterii) să contureze o viziune sistematică asupra modului în care evoluția științei din țara noastră s-a încadrat în curentul general al dezvoltării științei europene și universale.

Primul element se referă la marea „plasticitate" a spiritului creator în știința românească, la *diversitatea tipologică a contribuțiilor științifice românești*. Locul exact al operei românești în știința universală nu este îndeajuns relevat de aspectele „cantitative" ale cercetării (chiar dacă am invoca cunoscuta afirmație a lui Henri Coandă: „Ce noroc ar avea omenirea dacă ar exista multe națiii care să-i fi adus, față de numărul de locuitori, atît cît i-a adus națiia română în ultimii 120 de ani"); trebuie să subliniem și deosebita diversitate a acestei opere, atît în raport cu ramurile științei (începînd de la astronomie și matematică și pînă la științele despre om și cultură), cît și cu tipurile și nivelurile creației. Rămînînd la acest ultim aspect, putem spune că originalitatea creației științifice românești se întinde pe tot „spectrul" genurilor de descoperiri și invenții științifice și tehnologice. Putem începe astfel cu enumerarea unor descoperiri de „fapte" sau „efecte" remarcabile, sau cu introducerea unor concepte, ecuații sau metode de cercetare care poartă deja în literatura științifică universală numele unor români: „efectul Coandă", „fenomenul Procopiu" — în optică, „suprafețele Țițeica" — în geometrie, „derivata Pompeiu" — în analiza matematică, „ecuațiile Proca" — ecuațiile cîmpului mezonic, „fixatorul Palade" — în biologia celulară, „profil Carafoli" — în aerodinamică, „cometa Daimaca", „constanta Miculescu" — în termodinamică, „efectul Angelescu" — în chimia coloidală, „hidrocarbura Neniţescu" — în chimia organică ș.a.

Un alt nivel al creației strălucit reprezentat de știința românească este acela al formulării unor *teorii sau ipoteze generale* cu mare putere explicativă și integrativă. Capul de serie al unei asemenea dimensiuni a creativității românești îl constituie cunoscuta „teorie a istoriei" a lui Al. D. Xenopol, teorie care reprezintă și astăzi punctul de plecare și sursa unor elaborări sistematice în știința istoriei. Trebuie menționate, de asemenea, „mecanica socială" a lui Spiru Haret (precursoare a cercetărilor moderne de cibernetică sau a celor de tip interdisciplinar), „teoria topologică a funcțiilor analitice" a lui Simion Stoilov, „mecanica invariantivă" a lui Octav Onicescu, ipoteza cosmogonică a lui Victor Vîlcovici, teoriile din neurologie ale lui Gheorghe Marinescu ș.a.

Trecînd apoi la un nou palier al creației științifice vom menționa contribuțiile românești la *întemeierea unor discipline științifice sau a unor direcții fundamentale de cercetare*; în această perspectivă se înscriu: Emil Racoviță — biospeologia, Gogu Constantinescu — sonicitatea, Piu Șerban Coculescu, Matila C. Ghyka — estetica și poetica matematică, Ștefan Odobleja — cibernetică ș.a. În același context se pot cita și *marile*

opere de sinteză în știință, care au devenit clasice pentru anumite domenii ale cunoașterii, cum sînt cele întreprinse de Dimitrie Cantemir, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, Simion Mehedinți, Traian Lalescu, Mircea Eliade, Ștefan Neniţescu, Francisc Rainer, Constantin Brăiloiu, Eugen Coșeriu ș.a.

Un alt moment al creației românești în știință constă în inițierea unor *metode de cercetare de mare deschidere, originalitate și fertilitate*, cum sînt „psihologia consonantistă" a lui Ștefan Odobleja, „metoda monografică" a Școlii sociologice de la București condusă de Dimitrie Gusti sau „metoda integrativă" din geografie formulată de Simion Mehedinți.

În fine, la nivelul cel mai înalt de generalitate și abstracție pot fi situate contribuțiile oamenilor de știință și filosofilor din România la *înțelegerea și reconstrucția fundamentelor conceptuale ale cunoașterii științifice*, la *constituirea unei metodologii generale și a unei filosofii a științei*. Seria acestor contribuții, inițiată de Alexandru D. Xenopol prin „filosofia istoriei", continuată tot în științele istorice de „epistemologia istoriei" propusă de Vasile Pârvan, trece prin „filosofia geografiei" a lui Simion Mehedinți, prin „teoria generală a științei medicale" construită de Daniel Danielopolu, pentru a ajunge la marile proiecte de filosofie a științei ale lui Lucian Blaga, Grigore C. Moisil și Octav Onicescu, proiecte ce-și propun edificarea — pe baza unor experiențe științifice fundamentale — a unor viziuni integrale asupra cunoașterii prin știință.

Al doilea element pe care-l considerăm esențial pentru definirea „profilului" creației științifice românești se referă la existența unor importante aspecte ce pun în evidență *existența unui „mod de gîndire" centrat pe o viziune globală* ce se află cel mai adesea la originea multor creații românești în domeniul științei și culturii. Această viziune a produs atît realizările științifice ale lui Pârvan, Mehedinți sau Pompeiu, cît și operele lui Enescu, Luchian sau Brâncuși — acest Brâncuși care, așa cum scria Onicescu, „s-a identificat sau, mai exact, a avut geniala îndrăzneală să rămînă identificat cu modul de a gîndi al lumii originilor sale, cu formele de ideație globală, sintetică, cuprinzînd într-un cuvînt un întreg univers, într-un dicton o regulă de viață" [1]. Acest mod de gîndire sintetic, totalizant, organic, întors spre izvoarele și puterile originare, ar putea asigura noi și puternice deschideri către creația științei contemporane, păstrînd-o mereu în cadrele unei viziuni și atitudini integratoare.

„Recuperarea" filosofică a marii tradiții a gîndirii metodologice a oamenilor de știință români necesită însă un efort de reconstituire comparabil cu acela solicitat de reconstrucția în vederea înțelegerii mai corecte a ideilor unor anumite sisteme din gîndirea filosofică. Cu aceasta intrăm pe terenul celei de-**a doua problemă** pe care vrem s-o punem în discuție, și anume aceea a *modalităților posibile și necesare de abordare a unui sistem de gîndire filosofică*. În cercetarea istorico-filosofică s-au constituit cîteva tipuri de abordare a unei opere filosofice. Dintre acestea trei sînt mai semnificative: *metoda „interpretării directe"*, a *cercetării comparate* și a *„reconstrucției raționale"*. Considerăm că o dezbatere amplă a virtuților și limitelor, a aplicabilității lor la diferite sisteme sau construcții filosofice a fi necesară

[1] Octav Onicescu, *Pe drumurile vieții*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 531.

pentru elucidarea unor importante probleme metodologice ale cercetărilor actuale de istorie a gîndirii filosofice românești și universale.

Prima dintre metodele enumerate mai sus este cea utilizată în mod uzual în munca istoriografilor filosofiei. Această linie de gîndire încearcă să surprindă și să expună clar ce anume *a vrut să spună* un filosof din trecut în opera sa. Posibilitatea unei asemenea întreprinderi se întemeiază pe existența în perioada contemporană a unor standarde de claritate și precizie ale discursului filosofic evident superioare celor caracteristice epocilor anterioare. Această metodă, tocmai din această cauză, poate oferi asupra operei unor gînditori din trecut doar imaginea unor agregate de concepte, probleme și soluții ambigui și incomprehensibile. Este necesară de aceea întrebuințarea și a altor metode sau perspective de abordare, care permit alte deschideri sau lecturi ale operelor filosofice. Metoda comparativă, recent tot mai invocată în cercetarea istorico-filosofică pare un complement necesar al hermeneuticii, al analizei directe ; cu toate acestea, fundamentele ei conceptuale sînt încă neclarificate, atîta vreme cît în diversitatea „stilistică" copleșitoare a operelor filosofice nu se pot ușor identifica structuri repetabile.

În fine, ultima abordare constituită ca metodă a cercetărilor istorico-filosofice este aceea a „reconstrucției raționale" a unui sistem filosofic. Cei care au inițiat-o și au practicat-o sînt, în principal, logicieni : H. Scholz, E. W. Beth, J.Hintikka, W. Stegmüller, N. Rescher, B. C. van Fraassen, H. Stachowiak, G. Britain ș.a. În studiile pe care aceștia le-au dedicat operelor lui Aristotel, Descartes, Leibniz, Hume, Kant ș.a. se introduce în cercetarea istorică o perspectivă utilizată pînă acum doar în contexte sistematice. Evident, nici această metodă nu pretinde validitate universală. Ea nu se aplică, de exemplu, operelor filosofice care prezintă un asemenea grad de „iraționalitate" încît din ele nu se poate reconstitui decît o masă amorfă de idei neclare. Principiile cărora trebuie să se supună această reconstrucție rațională a unui sistem filosofic au fost formulate de W. Stegmüller astfel [2] :

(1) teoria trebuie prezentată astfel încît ea trebuie să rămînă *în acord* cu ideile de bază ale filosofului ;

(2) în măsura în care este posibil ea trebuie prezentată *în termeni preciși ;*

(3) sistemul filosofic trebuie prezentat ca o *teorie consistentă*, dacă este posibil.

Așa cum arată Stegmüller, metoda reconstrucției raționale combină activitatea constructivă cu metoda istorică ; ea nu se dispensează de opera de interpretare preliminară, de stabilire a autenticității ideilor, de comparare a textelor, de integrare a concepției filosofului în contextul istoric general etc. Acestea oferă, însă, doar punctul de plecare, și anume ele conduc la o „viziune presistematică" asupra gîndirii filosofului, care trebuie urmată de un alt pas, de acea „reconstrucție care satisface rațiunea noastră filosofică, nu doar curiozitatea noastră istorică" [3]. Din cauza

---

[2] W. Stegmüller, *Towards a rational reconstruction of Kant's metaphysics*, în W. Stegmüller, *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1977, vol. 1, p. 67.

[3] *Ibidem*.

diverselor posibilităţi de reconstrucţie a unei concepţii filosofice în termeni preciși, procedurile explicative ghidate de principiile de mai sus nu conduc cel mai adesea la un rezultat unic, bine-determinat. În aceste condiţii, principiul al treilea funcţionează adesea și în calitate de „regulă de selecţie" pe mulţimea interpretărilor posibile. Concluzia prezentării acestei metode are, la prima vedere, un aspect surprinzător : „În raport cu o reconstrucţie n-are sens să se întrebe dacă ea oferă o *interpretare adevărată*, întrucît ea oricum deviază de la textele originale ; o reconstrucţie poate conduce la o justificare parţială sau totală a unei teorii filosofice, dar ea nu are *intenţia* unei justificări... ; ceea ce trebuie să-i cerem este ca ea să prezinte o teorie filosofică ca una *posibilă*, nu în mod necesar ca una *adevărată*. Această abordare ne deschide însă calea *discutării* problemei validităţii teoriei. Dacă teoria conţine erori, acestea pot fi indicate cu claritate, poate pentru prima oară" [4].

Punînd în lucru instrumentele analitice elaborate de logica și metodologia modernă, metoda reconstrucţiei raţionale oferă, după opinia noastră, cea mai adecvată modalitate de abordare a operelor filosofice ale unor oameni de ştiinţă, cum ar fi Gr. C. Moisil și O. Onicescu, creatori ai unor viziuni coerente despre cunoaștere, centrate pe anumite categorii fundamentale (ideea de „ştiinţă structurală", respectiv conceptul de „obiect"), formulate într-un limbaj categorial propriu-zis filosofic, sistematice și cu mari deschideri spre experienţele ştiinţifice complexe ale ştiinţei contemporane. Integrarea unor asemenea sisteme de gîndire în devenirea generală a filosofiei românești ni se pare a fi o necesitate de prim ordin pentru stadiul actual al cercetării.

TRADIŢIE ŞI MOŞTENIRE ÎN VALORIFICAREA GÎNDIRII FILOSOFICE ROMÂNEŞTI

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Oricît ar părea de insolită la prima vedere, ideea unei distincţii între tradiţie și moștenire constituie, credem, axa unei dezbateri de fond asupra procesului complex al valorificării în orice domeniu al creaţiei umane. Aceasta cu atît mai mult în filosofie, unde, așa cum preciza Hegel, între un „aparent trecut" și „treapta prezentă atinsă de filosofie" legătura este esenţială și „nu un punct de vedere exterior oarecare" ; privite din punct de vedere istoric, marile „*fapte ale gîndirii*" se înfăţișează mai întîi „ca lucruri ce aparţin trecutului și se află dincolo de realitatea noastră actuală. Dar, în fapt, ceea ce noi sîntem, sîntem totodată și istoricește...

[4] *Ibidem*, p. 70.

Posesiunea unei raționalități conștiente de sine, care ne aparține nouă, lumii actuale, nu a luat naștere în chip nemijlocit, răsărind și crescînd numai din pămîntul prezentului, ci trăsătura esențială a acestei averi este aceea de a fi o *moștenire*... Pentru ceea ce sîntem noi în știință și, mai precis, în filosofie, avem să-i mulțumim de asemenea *tradiției* care se încolăcește, cum a spus Herder, ca un lanț sacru de-a lungul a tot ce este *trecător*, și a ceea ce deci *a trecut* și care *ne-a* păstrat și *ne-a transmis* ceea ce a creat lumea care ne-a precedat" [1].

În esență deci, marile „fapte ale gîndirii", creațiile teoretico-filosofice trebuie privite într-un context istorico-cultural, ființa lor istorică integrîndu-se în dinamica ființei istorice ca atare, singurul mod al lui a fi căruia îi este structurală „prelungirea trecutului în prezent" (*Hineinragen*); căci în formele fundamentale ale conexiunii istorice „trecutul nu este absolut trecut și risipit, ci rămîne, într-un anumit fel, viu și în prezent" [2]. Numai pe fondul istoricității spiritului și, implicit al interacțiunii acestuia cu istoria ca atare se poate ajunge la soluționarea problemei pusă cu mare insistență de Hegel: „întrucît *este în timp*, adevărul este adevărat totdeauna și în orice timp. *Cum ajunge atunci lumea gîndului să aibă o istorie?*" [3].

2. Prima consecință a acestei incursiuni teoretice s-ar concretiza în următoarele: a) unitatea dintre trecut și prezent în valorificarea gîndirii filosofice are la bază unitatea dinamică a unei spiritualități (a unei configurații culturale), iar acesta din urmă — unitatea „ființei istorice" (sau „lumii istorice", „ființei spirituale" etc.), aflată, bineînțeles, în corelație cu istoria reală; b) numai un studiu ontologic (al „ființei") poate oferi, de aceea, o deschidere, aici, dar în forma unei ontologii a istoricității (și, implicit, a umanului); c) un asemenea studiu ne-ar pune în prezența „prelungirii" trecutului în prezent și, astfel, în înțelegerea condiționării asimilării (a oricărei asimilări) tradiției.

A doua consecință a aceleiași incursiuni s-ar concretiza în delimitarea „tradiției" sau, în alți termeni, în formula: în căutarea „tradiției". Căci, așa cum spunea Hegel, tradiția „nu este numai o gospodină care păstrează cu credință doar ceea ce primește, transmițîndu-l așa cum l-a primit, neschimbat, urmașilor... Această tradiție nu este o statuie de piatră imobilă, ci e vie și crește ca un fluviu puternic, care se amplifică pe măsură ce înaintează mai departe de izvorul său... Conținutul acestei tradiții este ceea ce a produs lumea spirituală; și spiritul universal nu rămîne pe loc" [4].

---

[1] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1963, p. 13, 14 (subl. ms.).

[2] N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, W. de Gruyter, Berlin—Leipzig, 1933, p. 30. Autorul leagă „devenirea istorică" și „conștiința istorică" de „structura ființei istorice", precizînd totodată că în „prelungire" are loc o „regăsire și redescoperire" prin care se ajunge la valorizarea „obiectivațiilor" (*Ibidem*, p. 29, 32, 33).

Analiza „ființei istorice" constituie, credem, premisa necesară și temeiul oricărei înțelegeri veritabile a *unității dintre tradiție și moștenire*, dintre *tradiție și actualitate*. Subliniind importanța temei, menționăm aici cîteva lucrări de perspectivă pentru înțelegerea ei: G.W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, III: *Filosofia spiritului* (1817); W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910); L. Blaga, *Ființa istorică* (1943—1959, publ. în 1977); H. - G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960).

[3] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, p. 16 (subl. ns.).

[4] G. W. F Hegel, *Op cit.*, p. 14.

Pe fondul autodinamismului „Spiritului", Hegel introduce *deosebirea dintre tradiție și moștenire.* „Ceea ce a produs astfel fiecare generație în știință, în domeniul spiritului, — scria el — este o *moștenire* în vederea căreia au agonisit toate secolele ce s-au scurs, este un sanctuar în care toate generațiile omenești au păstrat, recunoscătoare și bucuroase, ceea ce le-a fost de ajutor în viață, ceea ce ele au reușit să înțeleagă din profunzimile naturii și ale spiritului. Această moștenire înseamnă întrarea în posesiunea nemijlocită a acestor bucurii; ea constituie sufletul fiecărei generații care urmează, substanța spirituală a acesteia, substanță pe care ele și-au însușit-o; ea constituie principiile, prejudecățile și bogăția acestor generații; în același timp, această moștenire primită este redusă la un material dat în prealabil, care este metamorfozat, de către spirit. În felul acesta, ceea ce a fost primit este modificat, iar materialul prelucrat este, tocmai datorită acestui fapt, îmbogățit și totodată păstrat" [5].

Ceea ce s-a numit (în „hermeneutica filosofică") „reabilitarea tradiției", întrucît „constituie oricînd un moment al libertății și al istoriei însăși" [6], se leagă în fapt de ancorarea tradiției în unitatea rațiunii, a raționalității din continuitatea istorică. Prin aceasta, *tradiția se afirmă ca latura valorică din moștenire*, și anume dintr-o moștenire care, în dinamica „lumii istorice", a ființei istorice nu poate să fie niciodată omogenă, nici ideatic, nici ideologic.

Ca urmare, trebuie să se recunoască natura contradictorie a moștenirii, implicit a tradiției cu care se intersectează în „ființa istorică". În ființa prezentului tradiția nu intră cu „solul ei", ci, prin transfer, capătă „solul nostru", este redimensionată în funcție de structura ființei prezentului. Tocmai de aceea, Hegel spunea că „ceea ce a fost primit este modificat" și tocmai datorită prelucrării (pentru alte nevoi, interese, idealuri — n.n.) este „îmbogățit și păstrat".

Nu se pot neglija interesele și preferințele „păstrătorilor" moștenirii. Aceștia, preciza Lenin, „*păstrează* moștenirea nu numai așa cum arhivarii păstrează o hîrtie veche. A păstra moștenirea nu înseamnă cîtuși de puțin a te mărgini la moștenire" [7]. Mai mult, dată fiind natura contradictorie a moștenirii, „ar trebui să facem distincție între *două moșteniri*" [8], ceea ce nu trebuie uitat nicicînd în procesul valorificării, al „prelucrării", „modificării" și „păstrării" moștenirii. Continuitatea depinde aici de asimilarea selectivă, după criteriile unei noi table de valori, decît cea structurală tradiției și, ca urmare, problema se pune (parafrazîndu-l altfel pe Lenin): la ce *în* moștenire renunțăm?

---

[5] *Ibidem*, p. 15. Poate tocmai de aceea s-a vorbit de „apartenența interpretului la tradiția cu care are de-a face"; „ceea ce a fost consfințit prin tradiție și prin datină capătă o autoritate anonimă, iar ființa noastră istorică finită este determinată prin faptul că acțiunile și comportamentul nostru sînt influențate constant nu numai prin recursul la cauze, ci și prin *autoritatea moștenitului*. Întreaga educație se întemeiază pe aceasta" (H. - G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975, p. 295, 264).

[6] H. - G. Gadamer, *op. cit.*

[7] V. I. Lenin, *La ce moștenire renunțăm?* (1898), în *Opere complete*, vol. 2, București, Edit. politică, 1963, p. 535—536.

[8] *Ibidem*, p. 536.

3. Pentru problematica *valorificării gîndirii filosofice românești* dezvoltările teoretico-metodologice anterioare pot constitui, credem, și o încercare de a dezvălui *sursa unor obstacole* ce se ivesc (și se afirmă, chiar) în practica prelucrării și păstrării patrimoniului creației teoretico-filosofice românești. De aceea, pledăm pentru ideea inițierii unor analize de fond nu numai în sfera istoriei patriei, ci, din punctul de vedere al filosofiei istoriei, și în sfera ființei istorice românești, a esenței și particularităților dinamicii ei în contextul ființei istorice moderne.

Fără a ne angaja într-o dezbatere în această temă, încercăm să punem în atenție, în continuare, cîteva dificultăți și, implicit, adevărate obstacole în calea unei valorificări veritabile. [9].

Dintre acestea, menționăm: 1) lipsa edițiilor critice ale operelor unor gînditori de seamă (T. Maiorescu, C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, L. Blaga, P. Andrei, M. Ralea ș.a.); 2) caracterul încă accidental al analizei în perspectiva filosofiei comparate (de unde și marginalitatea unor studii asupra contribuției românești în planul progresului cunoașterii și al valorilor în cultura europeană); 3) prezența încă insulară a unor specialiști cu pregătire temeinică, care să cunoască disciplinele de bază ale filosofiei la nivelul dezvoltării lor actuale (marcat de asimilarea și utilizarea mijloacelor moderne ale analizei); 4) persistența unor modalități de „critică" ce nu păstrează măsura, oscilînd cînd sub zodia nihilismului, cînd sub aceea a unei abordări necritice; 5) persistența unor „moravuri și năravuri" (ca: regionalismele, de fapt exclusivismul în orientarea spre un gînditor sau altul; protocronismul; resentimentele [10]; pretenția la monopolul unor teme ș.a.), care conduc la dispersarea forțelor, la risipirea energiilor creatoare; 6) caracterul încă accidental și superficial al dezbaterilor în jurul aparițiilor editoriale mai importante; 7) persistența unei concepții neștiințifice despre rosturile criticii filosofice.

În acest context, s-ar impune, credem, *reelaborarea unei teorii a valorificării*, și nu oricum, ci ca hermeneutică istorico-filosofică pentru care nu pot să nu devină *funcționale concepte* ca: moștenire, tradiție, pre-judecată, transmisie, transfer, renunțare, păstrare, anticipare, continuare ș.a. Toate acestea arată încă o dată că „înăuntrul disciplinelor filosofice, istoria filosofiei are rolul de «memento mori». Ea aduce aminte filosofului că știința sa nu-și are încă obiectul și metoda bine definite" [11], că rămîne în deschidere, în continuă reconstrucție. Căci „filosofia este o virtute permanentă în sfera unei culturi complexe"; „ne putem fixa o poziție cu orizonturi mai cuprinzătoare și un punct de vedere mai lipsit de prejudecăți" numai dacă știm „să extragem sub-

---

[9] Considerațiile ce urmează nu urmăresc nicidecum să minimalizeze rezultatele cercetării de pînă acum, concretizate atît în monografii și ediții critice ale operelor unora dintre filosofii români din trecut, cît și în tratatul de *Istorie a filozofiei românești*, vol. I – II.

[10] Din păcate, trebuie să menționăm că acestea au acționat negativ, în sensul dezbinării forțelor de cercetare, și în trecut (de pildă, raportarea lui L. Blaga la C. Rădulescu-Motru cu formula: „Rădulescu-Mortu" și, invers, considerațiile autorului *Personalismului energetic* despre filosofia lui Blaga: aceasta „poate înlocui folclorul român cu oricare alt folclor european fără să se resimtă" – Vezi: *Rolul educativ al filosofiei*, București, 1944, p. 8) și acționează și astăzi.

[11] C. Rădulescu-Motru, *Filosofia și istoria filosofiei*, în *Istoria filosofiei moderne*, București, Societatea Română de Filosofie, 1937, p. 10.

stanța din toate învățăturile, ori de unde ar veni ele, sub condiția categorică de a ne fi de ajutor în strădunța noastră" [12].

4. Prin profilul și evoluția ei, filosofia românească a receptat selectiv în funcție de particularitățile istoriei și culturii naționale, marea creație teoretică modernă și contemporană.

Se poate spune că școala filosofică românească, îndeosebi de la T. Maiorescu și V. Conta încoace, este marcată de efortul constant de ancorare în contemporaneitate. Și aceasta nu numai de dragul europenizării, al modernizării, ci ca urmare a cerințelor specifice ale cugetării și istoriei naționale. Cuvintele unuia dintre ctitorii filosofiei românești moderne sînt edificatoare în acest sens: „Sintezele filosofice reprezintă forțe de propulsiune în cultura fiecărei epoci ... ele întrețin aspirațiile spre ideal și cu deosebire aspirațiile spre unitate. Fiecare popor își face mîndrie din faptul că, în producția sa culturală, apar asemenea sinteze, fiindcă originalitatea și continuitatea de apariție a acestora dovedesc o energie vitală. Popoarele unitare și tari sînt în același timp popoare de bogată tradiție filosofică" [13].

Toate aceste aspecte, de program, de direcție în cultură, vin să întărească ideea necesității unei evaluări obiective a tradiției teoretico-filosofice românești, care a fost, ca spirit și modalitate de expresie chiar, competitivă în plan european și a refuzat „practica clișeelor", nu s-a redus la un mediu de rezonanță a ceea ce s-a petrecut în gîndirea universală.

Tocmai de aci izvorăște necesitatea transformării studiului comparat într-o practică a cercetării istorico-filosofice. Numai astfel vom ști la ce să renunțăm în moștenire și totodată să delimităm ca „tradiție a noastră" valori teoretice din istoria culturii universale, urmărind acțiunea lor în procesul complex al împlinirilor valorice proprii ființei istorice românești. De unde rezultă că numai un sincronism moderat ne-ar redimensiona protocronismul la proporțiile lui reale, ne-ar feri de intoleranța protocronistă.

---

[12] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 241.

[13] C. Rădulescu-Motru, *Rostul filosofiei*, în „Caiete de filosofie", 1942, 1 (Col. îngrijită de A. Dumitriu), p. 9. Militînd pentru creație originală, autorul critică „practica clișeelor filosofice" ca fiind „direct vătămătoare, nu numai fără folos. Ea scade simțul critic în mintea publicului" (*Ibidem*, p. 22).

CRONICA IDEILOR

100 DE ANI DE LA NAȘTERE

„PERSPECTIVISMUL" LUI ORTEGA Y GASSET

DE

ANDREI MARGA

Locul lui Ortega y Gasset (1883—1955) în filosofia contemporană rămîne încă neelucidat. Discipolii (vezi Julian Marias, *History of Philosophy*) îl socotesc chintesența filosofică a culturii spaniole, în vreme ce istoricii filosofiei universale abia îi reținînumele sau, în cazul mai bun, îl scriu printre urmașii unor gînditori de referință.

Cum se explică această relativizare a importanței operei sale? Îndeobște se invocă două motive. Mai întîi, forma eseistică a scrierilor sale, vădit preocupate mai mult de implicațiile etico-estetice ale problemelor decît de precizarea și adîncirea lor, ceea ce a avut ca urmare considerarea lui ca „eseist mai curînd decît filosof". Apoi, faptul că viziunea sa, și chiar părți relevante ale analizelor sale, reiau puncte de vedere consacrate în prealabil de cîțiva gînditori de anvergură. Este limpede în această privință, pentru cine duce pînă la capăt analiza, că „perspectivismul" din *Meditațiile asupra lui Don Quijote* stă sub semnul lui Nietzsche, că punerea „vieții" la baza viziunii asupra lumii, din *Sarcina timpului nostru*, este îndatorată lui Dilthey, că reflecțiile asupra situației spirituale a timpului, din *Ce este filosofia?*, sînt ecoul analizei lui Husserl, că analiza „situației" omului, din *Idei și credințe*, preia structuri ale „analiticii existențiale" a lui Heidegger. Atari filiații dealtfel Ortega nici nu le-a negat, scrierile sale cuprinzînd elogii ale acestor gînditori. Spre ilustrare, în *Ce este filosofia?*, Ortega vedea în *Ființă și timp*, scrierea fundamentală a lui Heidegger, „o carte genială care a pătruns cel mai adînc în analiza vieții", iar în *Idei și credințe* mărturisește că Dilthey este „indiscutabil omul căruia îi datorăm cel mai mult în ceea ce privește ideea de viață".

Desigur, pe calea unui studiu comparativ importanța lui Ortega se relativizează; el apare astfel ca un discipol ilustru al inițiatorilor unor direcții în filosofia contemporană. Cînd se urmează, însă, o asemenea cale, nu se ține seama de ceea ce gînditorul spaniol și-a propus: nu o înnoire în raport cu tendințele consacrate în filosofia universală, ci *clarificarea, într-o perspectivă filosofică, a problemelor social-politice și culturale ale țării sale*, în primele decenii ale secolului actual și, plecînd de aici, înscrierea unei contribuții spaniole la patrimoniul cugetării universale.

Opera de remarcabilă întindere a lui Ortega este, în substanța ei, o meditație asupra problemelor fundamentale ale unei Spanii intrate într-o profundă criză la începutul secolului (ca urmare a eșuării republicii,

Rev. filos., XXX 4, p. 333—355, București, 1983

apoi a pierderii coloniilor), pentru găsirea unei „noi Spanii". Într-un moment de intensă preocupare pentru calea de urmat, în care se succedau diferite programe de resurecție (Menendez de Pelayo propunea întoarcerea la valorile spaniole tradiționale, Unamuno sugera chiar o hispanizare a Europei), Ortega lansează programul unei conjuncții specifice între Spania și Europa. Nemulțumit de caducitatea structurilor Spaniei tradiționale, el preconizează îmbrățișarea unui raționalism care să evite totuși radicalismul iluminismului, implicațiile egalitare și, cu acestea, „nivelarea" și să favorizeze ivirea de personalități creatoare. Critic față de conservatorism, el a rămas totuși reticent față de liberalismul timpuriu, aderînd la versiunile tîrzii ale acestuia. Într-un cuvînt, în Ortega ne întîmpină un „original spaniol de centru", care păstrează „gravitatea unui hidalgo și temperamentul strunit al unui consilier al prinților" (Estelnich).

Motivația patriotică profundă a gîndirii lui Ortega este explicitată în *Meditațiile asupra lui Don Quijote* [1] (1914). „Atît cel ce scrie, cît și cei cărora li se adresează — notează el — s-au trezit la viața spiritului prin negarea Spaniei caduce ... După ce au negat o Spanie ne aflăm angrenați în căutarea cinstită de a afla o alta ... De aceea, cine pătrunde pînă în cele mai intime și personale meditații ale noastre ne va surprinde experimentînd cu ajutorul celor mai neînsemnate fațete ale sufletului o nouă Spanie" [2]. O experiență, adaugă el, alimentată însă de o moștenire largă, universală [3].

Format sub semnul neokantianismului, influențat puternic de încercarea lui Krause de a arunca o punte între idealismul subiectiv al lui Fichte și filosofia istoriei a lui Hegel, Ortega a pășit în viața filosofică sub semnul lui Nietzsche. El a văzut în suscitarea unei filosofii care pune la temelie „viața" calea spre resurecția creației de valori în Spania. Pentru spanioli, arăta el, „universul a devenit ceva rigid, uscat, sordid și pustiu" [4] situația nu poate fi depășită decît prin stimularea de trăiri ardente, de individualități și, odată cu acestea, a creației de valori proprii, originale. Numai o „morală nouă", întemeiată pe „intuiția vie și mereu nouă a perfecțiunii", o „morală integrală pentru care înțelegerea este datoria clară și elementară" [5] poate asigura atingerea acelei „noi Spanii".

Din aceeași preocupare de a defrișa calea resurecției spaniole emană „perspectivismul," filosofia lui Ortega. Ea așează „realitatea" într-o lumină nouă: „realitatea definitivă a lumii nu este nici materie, nici spirit, nu este lucru anume, determinat, ci o perspectivă ..." [6]. Ea nu este ceva ce se impune irepresibil, ca un reper obligatoriu,ci doar o materie pentru proiectele subiectului. De aici nu rezultă nicidecum că subiectul ar crea din sine „realitatea"; căci el nu poate proiecta nici o „realitate", în afara împrejurărilor. „Eu sînt eu și împrejurările mele, și dacă nu reușesc să le valorific nu mă pot valorifica nici eu" [7].

---

[1] José Ortega y Gasset. *Meditații asupra lui Don Quijote*, Editura Univers, București 1973, p. 47–48.
[2] *Ibidem*, p. 61.
[3] *Ibidem*, p. 102.
[4] *Ibidem*, p. 39.
[5] *Ibidem*, p. 44.
[6] *Ibidem*, p. 52.
[7] *Ibidem*, p. 53.

Pătrundem și mai adînc în intimitatea motivelor politico-naționale ale gîndirii lui Ortega stăruind asupra lucrării *Spania nevertebrată* (1921), căreia mult mai celebra *Revoltă a maselor* (1926) îi este continuarea. Aici, el respingea tradiționalismul spaniol, arătînd că „este pervers un patriotism fără perspectivă, fără ierarhii, care acceptă ca spaniol tot ce s-a produs pe meleagurile noastre, confundînd cele mai inepte degenerări cu ceea ce este Spania esențială" [8]. Ținta sa este elucidarea situației și conturarea unei acțiuni de resurecție națională, Ortega acuză, aici, mai întîi „particularismul" vieții spaniole : destrămarea comunicării dintre interesele diferitelor categorii sociale. „Esența particularismului — scrie el — este aceea că fiecare grup încetează să se simtă o parte și, în consecință, încetează să împărtășească sentimentele celorlalți ..." [9]. El ia apoi în discuție „ruralismul" vieții spaniole și, după cum ține să precizeze, al întregii istorii spaniole : absența acelei minorități creatoare care să realizeze, în condiții de specializare a activităților, performanțe de nivel ridicat. [10]. Ea ar fi trăsătura cea mai dramatică a istoriei spaniole, care ar prezenta o „disproporție aproape constantă între valoarea masei și aceea a minorității oamenilor aleși. Personlitatea autonomă, care să adopte în fața vieții o atitudine individuală și conștientă, a fost totdeauna extrem de rară în țara noastră. La noi «poporul» a făcut totul, și ceea ce «poporul» n-a putut face, n-a mai făcut nimeni" [11].

Ortega a susținut mereu că pentru a ajunge la creații originale, în condițiile de specializare a activităților proprii lumii moderne, o cultură trebuie să dispună de „minorități creatoare". Această susținere derivă dintr-o convingere de ordin mai general a filosofului spaniol, după care „o națiune este o masă umană organizată, structurată de o minoritate de indivizi aleși" [12]. Cu ea filosoful pășește pe pozițiile unui anumit elitism în planul concepției social-politice. El admite, în *Revolta maselor* (1926), că masele se ridică pe plan cultural și că această ridicare este ea însăși un semn de „vitalitate". Ceea ce este de respins, adaugă Ortega, nu este această ridicare, ci instalarea odată cu ea, a conformismului superficial, subminarea conștiinței rolului și misiunii istorice. Potrivit concepției sale, o funcționare cu rezultate relevante a vieții sociale pe planul creației presupune nu numai depășirea „particularismului", deci instalarea unei comunicări între diferitele grupuri sociale, ci și asigurarea unei „ierarhizări" sociale după criterii de capacități creatoare. Masa ar trebui să urmeze „minoritatea conducătoare" [13].

Spania ar prezenta, după Ortega, tocmai situația inversă, o situație de „nevertebrare". „Marea nenorocire a poporului spaniol — scrie el — a fost lipsa minorității eminente și imperiul imperturbabil al maselor. Astfel, de azi înainte, un imperativ ar trebui să guverneze spiritele și să orienteze voințele : imperativul selecției" [14].

---

[8] José Ortega Gasset, *España invertebrata*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 111.

[9] *Ibidem*, p. 63.

[10] José Ortega y Gasset, *Absența celor « mai buni »*, în *Eseiști spanioli*, București, Editura Univers, 1982, p. 342.

[11] *Ibidem*, p. 341.

[12] José Ortega y Gasset, *España invertebrata*, p. 103.

[13] *Ibidem*, p. 103.

[14] *Ibidem*, p. 165.

Prima scriere filosofică de anvergură a lui Ortega este *Sarcina timpului nostru* (1923). Spre deosebire de scrierile anterioare, problemele sînt puse aici nu doar la nivelul Spaniei, ci al culturii universale. Dezlegarea este însă aceeași: viziunea „perspectivismului" din primele scrieri. Acum filosoful contrapune frontal „perspectivismul" și tradiția socratică din istoria filosofiei și întreprinde critica acestei tradiții. Laitmotivul criticii este acesta: „Rațiunea pură trebuie să fie substituită de o rațiune vitală, în care să se localizeze și să dobîndească mobilitate și forță de transformare" [15].

Solicitînd înlocuirea „rațiunii pure" cu o „rațiune vitală" Ortega nu vizează părăsirea raționalismului în favoarea unui vitalism încremenit într-o opoziție sterilă față de rațiune, ci legarea rațiunii de datele concrete ale realității istorice. „Rațiunea pură", consideră el, plutește deasupra acestor date, desconsiderîndu-le suveran; ea trebuie înlocuită nu cu absența rațiunii, ci cu o rațiune care se pliază în raport cu „viața". Momentul istoric contemporan îi apare lui Ortega ca un prag de netrecut pentru acel raționalism care eludează particularitățile determinate ale „vieții" oamenilor. „Astăzi vedem clar—scrie el—că, deși fecundă, a fost o eroare concepția lui Socrate și cea a secolelor următoare. Rațiunea pură nu poate înlocui viața; cultura intelectului abstract nu este, în fața celui natural, o altă viață care se bazează pe ea însăși și poate s-o părăsească pe cea naturală. *Ea este numai o mică insulă pe marea vitalității primare*" [16].

Ortega consideră că în evoluția istorică are loc schimbarea la anumite intervale, a „sensibilității vitale", a percepției esențelor. „Variațiunile sensibilității vitale se prezintă—adaugă el—sub forma generației" [17]. Generația din care face el parte ar resimți ca o sarcină tocmai substituirea „rațiunii pure" cu „rațiunea vitală". „Acesta este—continuă el—stadiul evoluției europene care coincide cu generația noastră. Termenii problemei ... apar localizați într-o poziție absolut inversă aceleia în care îi prezenta înainte spiritul lui Socrate.... Misiunea noastră este deci contrară misiunii sale. Prin raționalitate am descoperit spontaneitatea" [18].

Recuperarea spontaneității gîndirii și acțiunii, eliberînd-o de rigorile coercitive ale unei rațiuni prea puțin productive nu înseamnă nicidecum — precizează Ortega — „întoarcerea la ingenuitatea primordială asemănătoare celei cerute de Rousseau. Rațiunea, cultura *more geometrico* este o achiziție definitivă. Trebuie însă corectat misticismul socratic, raționalist, culturalist, care își ignoră limitele sau nu deduce cu fidelitate consecințele limitărilor sale. *Rațiunea este numai o formă și o funcție a vieții*" [19]. Ceea ce are în vedere Ortega este, evident, nu o „eliberare" de rațiune, de cultura raționalismului, ci o reorientare majoră a rațiunii în raport cu „viața". „Sarcina timpului nostru—scrie el—constă

---

[15] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Ediciones de la Revista de Occidente Madrid, 1966, p. 97.
[16] *Ibidem*, p. 56.
[17] *Ibidem*, p. 7.
[18] *Ibidem*, p. 56.
[19] *Ibidem*, p. 57.

în a supune raţiunea vieţii, a o localiza în interiorul biologicului, a o supune naturalului. În puţini ani va părea absurd că i s-a cerut vieţii să se pună în serviciul culturii. Misiunea timpului viitor este în mod sigur de a schimba relaţia şi de a arăta că cultura, raţiunea, arta, etica trebuie să servească viaţa" [20].

Se ştie, o linie deloc neglijabilă a *Lebensphilosophie*-ei a cultivat identificarea „vieţii" cu o trăire individuală, refractară la adevăruri generale. Ortega se delimitează explicit de această linie. "A fost — scrie el — o greşeală fundamentală susţinerea după care viaţa, lăsată în seama ei însăşi, are tendinţa spre egoism, în timp ce rădăcina şi esenţa ei este inevitabil altruistă. Viaţa este fapta cosmică a altruismului şi există numai ca o necontenită emigrare a Eu-lui vital spre altul"[21]. Ea are caracter „tranzitiv", ce se manifestă în creaţia de valori. Acestea sînt menite să servească viaţa, chiar cînd ele transcend necesităţile purei supravieţuiri. „Nu sînt deci valorile transcendentale cele care dau sens vieţii, ci, dimpotrivă, admirabila generozitate a vieţii este cea care are nevoie să se entuziasmeze de ceva străin" [22]. „Viaţa" înseamnă continuă creaţie de valori ce depăşesc necesităţile purei supravieţuiri. „Aş vrea — preciza Ortega — ca cititorii să înţeleagă prin « vitalitate » pur şi simplu puterea de creaţie organică în care constă viaţa, oricare ar fi originea sa misterioasă ..." [23].

Sarcina timpului nostru reafirmă poziţiile de bază ale „perspectivismului" în cadrul respingerii tezei universalităţii „raţiunii pure". Acesteia Ortega îi opune punctul de vedere al pluralităţii perspectivelor care duc la adevăr. „Fiecare viaţă—scria el—este un punct de vedere asupra universului. La rigoare, ceea ce vede ea nu poate vedea alta. Fiecare individualitate—persoană, popor, epocă—este un organ de neînlocuit pentru cucerirea adevărului"[24]. Realitatea variază în funcţie de perspectiva adoptată. Ea are „infinite aspecte, toate la fel de adevărate şi demne de crezare. Singura perspectivă falsă e aceea care pretinde că ea este unica. Spus altfel: falsă este utopia, adevărul nelocalizat, perspectiva de «niciunde»"[25].

În 1930 Ortega a elaborat conferinţele ce vor fi cuprinse în volumul *Ce este filosofia?*. Aici el sublinia „promisiunea că m-am gîndit să înfăptuiesc o înnoire radicală în filosofie"[26]. Volumul conţine delimitări printre curente ale filosofiei contemporane şi, ceea ce este mai important, desfăşoară liniile generale ale acestei înnoiri.

Nemijlocit, Ortega s-a format în rîndurile neokantienilor dar „gîndirea lui se îndepărtează de spiritul şcolii în care s-a format pe măsură

---

[20] *Ibidem*, p. 58.

[21] *Ibidem*, p. 76.

[22] *Ibidem*, p. 76.

[23] José Ortega y Gasset, *Absenţa celor ⟨mai buni⟩*, p. 345–346.

[24] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 96.

[25] *Ibidem*, p. 96.

[26] Jose Ortega y Gasset, *Was ist Philosophie?*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1968, p. 158.

ce înaintează în conturarea întregului concepției ei"[27]. În *Kant. Reflecții la un centenar* (1930) el începea cu aceste rînduri: „Timp de zece ani am trăit înăuntrul gîndirii kantiene; ea mi-a fost și casă și închisoare, în același timp" [28]. O casă de formare și o închisoare pentru cel ce simțea că are de făcut ceva diferit. În *Ce este filosofia?* Ortega reia motivele despărțirii de kantism, care se concentrează în nemulțumirea față de restrîngerea kantiană a filosofiei la teoria cunoașterii. Dacă ar fi făcut un pas mai departe punînd întrebarea „ce este cunoașterea"?, autorul *Criticii rațiunii pure* ar fi ajuns să redescopere necesitatea ontologiei. Acum, cu o nouă generație, a devenit un imperativ de ordinul evidenței reluarea, în opoziție cu criticismul, a cercetărilor de ontologie.

Ortega a ridicat termenul de generație la rangul unui termen filosofic. O generație — considera el — se caracterizează înainte de toate prin „misiunea" ce-i revine în ordinea istorică. Filosofia este legată de perceperea acestei misiuni. Opunîndu-se ideii unei *philosophia perenis*, el solicită elaborarea unei filosofii ancorată în „împrejurările" generației prezente și conștientă de misiunea acesteia. „Eu susțin, așadar, preciza el, că pentru noi cei de astăzi filosofia este ceva cu totul diferit de ceea ce era ea pentru generația precedentă" [29]. Căci orice filosofie este în funcție de „un tip uman determinat, care era prezent în acest timp determinat" [30].

Generației sale — credea Ortega — îi revine în plan filosofic misiunea de a pune capăt dominării pozitivismului, înlăturînd reducerea cunoașterii la „cunoașterea fizicalistă" și reabilitînd un „sens plenar al cuvîntului cunoaștere". Aceasta înseamnă, în primul rînd, recunoașterea necesității filosofiei. „Acolo unde încetează fizica—scria Ortega—nu încetează problema; omul, care se ascunde în spatele fizicianului, are nevoie de un adevăr întreg. De aceea, pe baza constituției vieții sale se formează, fie că el vrea sau nu, o viziune asupra lumii ca întreg" [31]. Această viziune nu este doar necesară; ea este și posibilă, sub o restricție, totuși: „Drumul nostru nu constă în aceea că mergem dincolo de fizică, ci invers: în aceea că revenim în spatele fizicii pentru a afla viața originară iar în ea rădăcina filosofiei. Este vorba aici, așadar, nu de o metafizică, ci de o antefizică" [32].

Respingînd ipotecarea filosofiei prin postulate de credință, Ortega promovează în sfera filosofiei „imperativul legislației autonome", conform căruia „nu există nici o presupoziție filosofică pe care să nu trebuiască să o instituie filosofia cu mijloacele ei" [33]. În opoziție cu restrîngerea neopozitivistă a filosofiei la o tehnică de analiză, el promovează apoi „principiul universalismului", care cere ca „fiecare concept filosofic să fie făurit în raport cu întregul" [34]. Printr-o altă delimitare, Ortega lua distanță de filosofia încheiată cu „transa mistică" a lui Bergson, căreia i-a opus cerința

---

[27] Nina Façon, *Unamuno și Ortega y Gasset*, în *Istoria filosofiei moderne*, București, 1939, vol. IV, p. 411.

[28] José Ortega y Gasset, *Mision de la Universidad. Kant. La desumanizacion del arte*, Revista de Occidente, Madrid, 1936, p. 83.

[29] José Ortega y Gasset, *Was ist Philosophie*, p. 15.

[30] *Ibidem*, p. 21.

[31] *Ibidem*, p. 69.

[32] *Ibidem*, p. 71.

[33] *Ibidem*, p. 99.

[34] *Ibidem*, p. 101.

„prezentării" în limbaj a conținuturilor filosofice, și de noua *Lebensphilosophie* a timpului său căreia i-a opus cerința „evidenței" adevărului enunțurilor [35].

Filosofia lui Ortega a valorificat cerința specifică pozitivismului de „prezenteitate nemijlocită" drept condiție a recunoașterii unei realități. „Să punem fiecărui obiect — scrie el — cerința de a trebui să fie prezent atunci cînd vorbim adevărat despre el; dar admitem că această prezenteitate trebuie să corespundă particularității obiectului" [36]. Ce lucru are însă astfel de „prezenteitate"? Răspunzînd la întrebare Ortega reia teza cartesiană a primatului *cogito*-ului. „Dintre toate cîte sînt pe lume ... numai gîndirea este dată ei însăși" [37]. Trebuie recunoscut — scrie Ortega — primatul intelectului, a spiritualului, a conștiinței, a eului, a subiectivității în sensul unui fapt universal" [38].

Ortega nu ezita să tragă din teza primatului gîndirii o consecință opusă realismului, care amintește de Schopenhauer; : „lumea exterioară este în noi, în reprezentarea noastră" [39]. Pe de altă parte, el se arăta preocupat de depășirea idealismului. „A ținti la depășirea idealismului nu este un început frivol, ci exact contrariul: este disponibilitatea pentru destinul nostru" [40]. Această depășire, continuă Ortega, înseamnă „scoaterea Eu-lui din închiderea în propria sa viață". Dubla sa opoziție — față de realism și față de idealism — este concentrată în principiul, manifest opus oricărui substanțialism, după care „fundamentalul datum" al Universului este „ființa unui eu sau a unei subiectivități și a lumii sale legate una de cealaltă" [41]. Acest datum nu este „existența mea", ci „coexistența mea cu lumea", este „viața". Acesta este „modul de existență radical: orice alt lucru și orice fel de existență le întîlnesc în viața mea, înăuntrul vieții mele și raportat la ea" [42].

În scrierile ulterioare Ortega și-a elaborat în mod sistematic și în legătură cu diferite probleme concepția sa. In *Idei și credințe* (1942) el a opus „intelectualismului" din filosofia modernă teza primatului „credințelor" față de „idei" și a emergenței acestora din urmă din primele.. „Credințele — scrie el — constituie fundamentul vieții noastre, terenul pe care ea se produce .... Întreaga noastră conduită, inclusiv demersurile noastre intelectuale, depind de natura sistemului credințelor noastre autentice" [43]. Acestea sînt „interpretările" inevitabile pe care omul le dă realității, „interpretări" subiacente oricărui raport al omului cu lumea. Chiar și știința implică — susține Ortega — asemenea „interpretări" prealabile, este „condiționată", încît ea „este mai apropiată de poezie decît de realitate. ... funcția ei în organismul vieții noastre seamănă mai mult cu cea a artei" [44].

---

[35] *Ibidem*, p. 121.
[36] *Ibidem*, p. 125.
[37] *Ibidem*, p. 144.
[38] *Ibidem*, p. 148.
[39] *Ibidem*, p. 161.
[40] *Ibidem*, p. 184.
[41] *Ibidem*, p. 201.
[42] *Ibidem*, p. 204.
[43] José Ortega y Gasset, *Idées et croyances*, Editions Stock, Paris, 1945, p. 16–17.
[44] *Ibidem*, p. 23.

Ortega a tratat apoi problema cunoașterii istoriei. În *Istoria ca sistem* (1942) el s-a opus extinderii aplicării științelor moderne ale naturii în demersurile de cunoaștere pe planul istoriei. Nici o metodologie inspirată de „rațiunea fizică", arăta el, nu va putea ajunge la cunoașterea adecvată a realității istorice. Căci „viața umană nu este ... un lucru, ea nu are o natură, și, prin urmare, ea trebuie să fie gîndită în categorii, în concepte distincte de cele care ne explică fenomenele materiei"[45]. Abia o metodologie inspirată de „rațiunea istorică" ajunge la a gîndi adecvat „viața" încorporată în realitatea istorică; nu o „rațiune istorică" speculativă, precum cea hegeliană, ci una care rămîne pe planul imanent al „vieții".

Cu scrierea următoare, *Schema crizelor* (1942), Ortega pășește mai departe în direcția elucidării „rațiunii istorice". El dezvoltă acum teza, specifică concepției sale, după care schimbările semnificative în istorie sînt produsul acțiunii unor „generații". Cu fiecare dintre acestea se asumă un „orizont vital" specific și noi „credințe". Umanitatea secolului actual a intrat, după Ortega, într-o „criză istorică", ce constă în uzura vechilor „credințe"; ieșirea din „criză" presupune ieșirea de sub dominația scientismului pozitivist, care ar bloca contactul omului cu sine și l-ar menține într-o stare de „alterare" printre lucruri. Generația sa ar fi chemată să înfăptuiască refacerea contactului omului cu sine și să întruchipeze în acțiunea ei o nouă „revelație" în privința omului[46].

Consecvent cu opțiunile sale pe planul filosofiei generale, Ortega a supus criticii „realismul" estetic — o concepție care cere operei de artă să fie o transpunere a experienței persoanelor. În *Dezumanizarea artei* el a desfășurat teza conform căreia opera de artă trebuie să fie ceva cu totul diferit de o transpunere a experiențelor. Ea rămîne indisolubil legată de „stil", iar „realismul", în înțelesul de adineaori, ar fi contrarul „stilului". Ortega solicită mereu ca granița dintre experiența personală și artă să fie ferm trasată. „Plăcerea estetică — scrie el — trebuie să fie o plăcere inteligentă"[47]. El a căutat formule șocante pentru a marca acea graniță. „Poetul — scrie Ortega — începe acolo unde sfîrșește omul", arta înseamnă „fuga de persoana umană", ea implică o „dezumanizare". „Golindu-se arta de orice patetism omenesc, rămîne fără nici o transcendență, rămîne numai ca artă, fără nici o pretenție"[48].

Se consideră adesea că în scrierile lui Ortega am avea de a face mai curînd cu o atitudine generală de gîndire și viață decît cu o filosofie propriu-zisă. Aprecierea îl nedreptățește, căci gînditorul spaniol a trecut dincolo de preocupările unui pedagog la scara culturii țării sale, spre articularea unei viziuni filosofice, hrănită de experiența spaniolă, dar ridicată pe coordonatele filosofiei universale.

Nu vom înainta aici, din motive de spațiu, pe terenul criticii concepției lui Ortega (critică care nu i-ar putea ocoli antinomiile: dintre efortul de aderență la realitatea determinată și suspiciunea față de știin-

---

[45] José Ortega y Gasset, *L'histoire en tant que système*, în *Idées et croyances*, p. 76.
[46] Jose Ortega y Gasset, *Le sohesa des erises*, în *Idées et croyances*, p. 165 și urm.
[47] Jose Ortega y Gasset, *Desumanizarea artei*, în *Eseiști spanioli*, p. 332.
[48] *Ibidem*, p. 340.

țele moderne, dintre liberalismul la care aderă și forma cvasiabsolutistă de sancționare a lui, etc.), ci vom stărui, în încheierea acestei prezentări, asupra unor aspecte ale înțelegerii acestei concepții, ce rămîne o treaptă indispensabilă pentru critica ei calificată.

Există în scrierile lui Ortega o critică susținută a raționalismului modern, în numele afirmării „rațiunii vitale". Ea poate deștepta impresia că ne-am afla în fața unei opțiuni în favoarea iraționalismului. Analizînd însă atitudinea față de raționalism a gînditorului spaniol se poate observa că ea nu este una de opoziție sterilă, ci de asimilare și depășire, într-un sens anume. Termenul de „rațiune vitală" cuprinde, în pofida primelor impresii, nu o cerință de substituire a rațiunii cu trăirea, ci o exigență adresată rațiunii de a se plia față de evenimentele „vieții", care sînt mereu „situate".

„Perspectivismul", filosofia lui Ortega, include supralicitarea subiectivității cugetătoare, care devine factor constitutiv de realitate, și relativizarea adevărului în funcție de „perspectivă". Ambele aspecte sînt susceptibile de critică adîncită. Exercitînd însă această critică în întreaga ei amploare se impune a fi mereu subliniată importanța preocupării lui Ortega de a determina resurecția culturii țării sale și de a o înscrie, cu întregul ei specific, în cultura universală. „Perspectivismul" emană din această preocupare de ordin practic.

LOGICA CONTRADICȚIONALĂ — LIMITELE ȘI SEMNIFICAȚIA UNUI PROGRAM REFORMATOR

DE

PETRU IOAN

Celor trei tipuri de materie, de sisteme și de dialectici; celor trei feluri de universuri, de spațiu-timp, de cauzalitate și de finalitate; celor trei moduri de adaptare comportamentală și de normalitate, de memorii, de imagini și conceptualizări; celor trei genuri de adevăr, în fine, le corespund, în ampla concepție vizionară și explicativă a lui Stéphan Lupasco, de care luăm cunoștință prin recenta antologie a Editurii politice*, trei tipuri de știință, trei metodologii conceptual-tehnice și, desigur, trei logici. Prima este logica aristotelică și clasică, a noncontradicției raționalului, procedînd prin omogenizare și identificare, ca în fizica macroscopică. A doua ne este propusă pentru prima dată, ca logică a noncontradicției iraționalului, aptă să slujească biologia, un domeniu al etero-

* Stéphan Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*, Selecție, traducere din limba franceză și postfață : Vasile Sporici. Control științific și note : Gheorghe Enescu. Cuvînt înainte : Constantin Noica, București, Edit. politică, 1982, 439 p.

genului și diversificării. Ca fundament și consecință a acestora, filosoful recomandă o a treia logică, *a falsului*[1] în chip de contradicție a afirmației și negației. Ca logică a dinamismului, noua propedeutică a științei microscopice, dominînd inclusiv profunzimile „sufletului", se va acomoda cu acele cuante, mulțimi sau configurații „mereu dualistice și statistice" care sînt tocmai conceptele. Este de preferat, însă, ca mai întîi de toate să o considerăm drept *logica directă a elementelor*, respectiv a evenimentelor, ca manifestări energetice, iar nu ca o logică a limbajului.

Această idee ne închipuim că nu este întru totul contrazisă prin aprecierea că realitatea nu ni se prezintă altfel decît prin judecăți și aserțiuni (p. 148). Ne interesează, însă, măsura în care *logica contradicțională* este pusă în evidență și formalizată cu ajutorul „axiomaticii algebrice a energiei".

În locul cerințelor clasice pe linia „identității și noncontradicției riguroase", asimilate — așa cum se obișnuiește — cu formulele tautologice „$p \supset p$", „$p/\bar{p}$", „$p \vee \bar{p}$" și plasate, deopotrivă, în logica clasică bivalentă și în construcțiile formale polivalente, noul Organon dialectic își adjudecă postulatul dinamismului contradictoriu, conform căruia „oricărui fenomen, sau element, sau eveniment logic, ca și judecății care îl gîndește, propoziției care îl exprimă sau semnului care îl simbolizează : lui *e*, de exemplu, trebuie să-i fie asociat întotdeauna, structural și funcțional, un antifenomen, sau antielement, sau antieveniment logic, și deci o judecată, o propoziție, un semn contradictoriu : non-*e* sau $\bar{e}$; și într-un asemenea mod, între *e* sau $\bar{e}$ nu vor putea fi niciodată mai mult decît potențializate prin actualizarea lui $\bar{e}$ sau *e*, nu făcute să dispară (...) ca în orice logică, clasică sau de altă natură, care se întemeiază pe atotputernicia principiului noncontradicției" (pp. 83—4).

Implicații,

$$e_A \supset \bar{e}_P,\ \bar{e}_A \supset e_P,\ \bar{e}_T \supset e_T,\ e_T \supset \bar{e}_T,\ \bar{e}_P \supset e_A,\ e_P \supset \bar{e}_A \qquad (1)$$

conjuncții,

$$e_A \cdot \bar{e}_P, \qquad \bar{e}_A \cdot e_P, \qquad e_T \cdot \bar{e}_T, \qquad (2)$$

și disjuncții *contradicționale de bază*,

$$(e_A \cdot \bar{e}_P) \vee (\bar{e}_A \cdot e_P) \vee (e_T \cdot \bar{e}_T)\ ;\ (e_A \supset \bar{e}_P) \vee (\bar{e}_A \supset e_P) \vee (e_T \supset \bar{e}_T), \qquad (3)$$

contrapoziții ale unor implicații contradicționale,

$$(e_P \rightarrow e_A) \supset (\bar{e}_A \rightarrow \bar{e}_P)\ ;\ (\bar{e}_P \rightarrow \bar{e}_A) \supset (e_A \rightarrow e_P), \qquad (4)$$

---

[1] Punctul de vedere aprofundat de filosof ne duce cu gîndul la precizarea lui Éd. Goblot, că „întregul efort al inteligenței tinde la descoperirea adevărului (..) chiar cînd cercetează falsul, ca în minciună și ficțiune" (*Traité de Logique*, 1925, p. 8), sau la cea a lui Umberto Eco, că „semiotica este în principiu *disciplina care studiază tot ceea ce poate fi folosit pentru a minți*", întrucît „dacă ceva nu poate fi folosit pentru a minți, atunci nu poate fi folosit nici pentru a spune adevărul ; de fapt, nu poate fi folosit pentru a spune nimic" (*Tratat de semiotică generală*, București, Edit. 1982, p. 18).

alte implicații între schimbările de stare pe care le relevă functorul de generare „→".

$$(e_P \to e_T) \supset (\bar{e}_A \to \bar{e}_T), \quad (e_T \to e_A) \supset (\bar{e}_T \to \bar{e}_P) \text{ etc.,} \tag{5}$$

relații între stările vectorilor logici antagoniști și dinamica antagonismului pe care-l întreține,

$$(e_A \supset \bar{e}_P) \supset (\overline{C}_A \supset \overline{C}_P), \ (\bar{e}_A \supset e_P) \supset (\overline{C}_A \supset C_P),$$

$$(e_T \supset \bar{e}_T) \supset (C_A \supset \overline{C}_P \text{ etc.,} \tag{6}$$

inclusiv „tabele de valori",

e	$\bar{e}$	$\overline{C}$	C
A	P	A	P
T	T	P	A
P	A	A	P

(7)

vin să simbolizeze (pentru A = actualizare, P = potențializare, T = starea nici actuală, nici potențială, C = contradicție, $\overline{C}$ = noncontradicție) această convingere în omniprezența dualismului antagonist, prin care gînditorul se vede „mai aproape ca niciodată de experiența științifică în toată amploarea sa" (p. 64). Matricele autorului sînt, însă, prea puține în raport cu numărul de semne funcționale de care se uzează („⊃", „≡", „→", „v", „·") și nu au finalizare în tehnica decizională. Un alt neajuns al „formalizării energetice" îl constituie ambiguitatea sistematică a entităților introduse. „Variabilele" *e* și $\bar{e}$ (cînd propoziționale, cînd nominale, în expresii ca „A(e) ⊃ P($\bar{e}$)", „A(e) · P($\bar{e}$)" etc.) sînt substituite de Lupasco „din punctul de vedere al eficienței practice și al coborîrii pe un plan mai concret" (p. 115) prin *i* (identitate), respectiv *d* (diferență), care par mai curînd constante logice, predicate iar nu argumente. Actualizările (A), potențializările (P) și stările nici actuale nici potențiale (T) sînt asimilate subiectului sau „agentului" logic (S), obiectului sau „pacientului" logic (0), respectiv „subiect-obiectului echivoc" ($\overline{SO}$). Sînt ele, însă, valori logice? După cum intervin ca indici în toate formulele, ele preiau rolul de argumente sau cel puțin participă la construirea argumentelor („eveniment actual", „antieveniment actual", „eveniment potențial", „antieveniment potențial", „eveniment nici actual nici potențial", „antieveniment nici actual nici potențial"), lăsînd astfel în drepturi valorile obișnuite, de adeverire și falsifiere. Ce sînt, însă, *C* și $\overline{C}$? Argumente sau funcții? Variabile sau constante? Sub ce regim logic operează relația diadică „→"? Implicația (⊃), disjuncția (v), conjuncția (·) sînt cele din logica noetică, a adevărului și falsului? Fără o cunoaștere integrală a operei lupasciene, este greu să deslușim un răs-

puns la aceste nedumeriri. O idee ne-am putea face din felul cum sînt definite implicația și antiimplicația,

$$\begin{array}{cc} \supset & \overline{\supset} \\ \hline S & O \\ \overline{S}\overline{O} & \overline{S}\overline{O} \\ O & S \end{array} \qquad (8)$$

ca funcții monadice (sau medadice?) prin care se reeditează comportamentul argumentelor e și $\bar{e}$. Sîntem, însă, departe de cadrul operațional care să justifice — sintactic, semantic și pragmatic — posibilitatea unei logici relevante prin ea însăși și distinctă de cele existente.

Cînd nu reeditează raporturi omologate ca legi în formalismele logice curente, ca în cazul contrapozițiilor (4), noianul de formule din calculul contradicțional și energetic proliferează toate distincția postulată între starea actuală, starea potențială și starea nici actuală nici potențială. Ele desfășoară în toate felurile posibile circuitul logic înscris prin matricea negației trivalente, codificînd în simboluri adevăruri dialectice de genul celor care mărturisesc potențializarea contradicției în cazul evenimentelor actuale,

$$(e_{S(A)} \supset \bar{e}_{O(P)}) \supset (\overline{C}_A \cdot C_P) \text{ sau } (e_A \supset \bar{e}_P) \supset (\overline{C}_S \cdot C_O), \qquad (9)$$

sau potențiale,

$$(\bar{e}_{S(A)} \supset e_{O(P)}) \supset (\overline{C}_A \cdot C_P) \text{ sau } (e_A \supset e_P) \supset (\overline{C}_S \cdot C_O), \qquad (10)$$

și actualizarea contradicției în cazul evenimentelor nici actuale nici potențiale,

$$(e_{\overline{S}\overline{O}(T)} \supset \bar{e}_{\overline{S}\overline{O}(T)}) \supset (C_A \cdot \overline{C}_P) \text{ sau } (e_T \supset \bar{e}_T) \supset (C_S \cdot \overline{C}_O). \qquad (11)$$

La Stéphan Lupasco, astfel de adevăruri sînt doar simbolizate, dar nu pe deplin formalizate. Ele nu sînt întemeiate și operaționalizate sub chipul unor *legi* logice, cu atît mai puțin ca *noi legi* logice, altele decît legile logicii curente, în atîtea rînduri proiectată sub stigmatul clasicității. Sînt, însă, și autori care încearcă să demonstreze logic afirmații ca cele mai sus transfigurate. Între ei, Salvatoare Guccione[2], care propune drept „semantică formală" a logicii dialectice (de fapt, cadrul ei sintactic, traiectul inferenței) un triplet $\langle \{M_i\}_{i \in I}, R, \models \rangle$ în care M_i reprezintă stările de lucruri oarecare, $I \neq O$, R este o relație tranzitivă pe $\{M_i\}$, iar $\models$ este o relație între elemente bine formate aparținînd lui $\{M_i\}_{i \in I}$ și satisface, pentru orice $M \in \{M_i\}_{i \in I}$, următoarele condiții:

0) din $M_i \models Pp$ urmează că, pentru fiecare k astfel încît $M_i R M_k$, avem $M_i \models Pp$;

[2] *A Semantic for a Dialectical Logic*, în „Logique et Analyse", 92, 1980, pp. 461–70.

1) $M_i \models Pp$ numai dacă $M_i \models P\bar{p}$;
2) $M_i \models P(p \cdot q)$ numai dacă $M_i \models Pp$ și $M_i \models Pq$;
3) din $M_i \models Ap$ urmează că $\exists j \neq i$ astfel încît $M_j R M_i$ și $M_j \models Pp$;
4) din $M_i \models A\bar{p}$ urmează că $-(M_i \models Ap)$;
5) $M_i \models Ap = Pp$ numai dacă $-(M_i \models Ap)$ sau $M_i \models Pp$, în formularea cărora intervin functorii A (*in actu*) și P(*in potentia*) cu sensul lor aristotelic.

Presupunînd, acum, că din $M_i \models Ap$, în baza celor postulate rezultă:

I) $M_j \models Pp$ — din (3) și din presupunerea făcută;
II) $M_j \models P\bar{p}$ — din (I) și (1);
III) $M_j \models P(p \cdot \bar{p})$ — din (I), (II) și (2);
IV) $M_i \models P(p \cdot \bar{p})$ — din (III) și (0);
V) $M_i \models Ap \supset P(p \cdot \bar{p})$ — din (IV) și (5),

adică o condiționare: „dacă subzistă Ap, va subzista, de asemeni, P(p și non-p)", enunț interpretat mai departe în sensul că o schimbare (tranziția lui p din starea P în starea A) pretinde drept condiție necesară o contradicție potențială, respectiv o *formă slabă de contradicție*, căreia sîntem obișnuiți să-i spunem dialectică.

Acest enunț (V) nu este, însă, o *lege* logică. El s-a impus drept consecința *logică* a enunțului contingent „$M_i \models Ap$". La punerea sa în evidență au contribuit două axiome extralogice (supoziții onto-logice) etalate prin condițiile (1) și (3). Acestea intervin în demonstrația reprodusă corelîndu-se unor definiții ale conectivelor logice — condițiile (2) și (5), reglînd introducerea conjuncției și a implicației — respectiv unor axiome logice în sensul cel mai clasic cu putință. Este vorba de excluderea contradicției actuale, stipulată prin condiția (4), și de reafirmarea prin dublă negație, asumată tacit, o dată cu impunerea pasului (II), care face necesară proiecția lui „$M_j \models Pp$" în „$M_j \models Pp$".

Ca scheme de enunțuri „generice" sau contingente, netautologice, nici postulatul lui Lupasco în varianta:

$$(e_T \models \bar{e}_T) \supset (C_S \cdot \bar{C}_O),$$

nici derivația lui Guccione,

$$\frac{M_i \models Ap}{M_i \models Ap \supset P(p \cdot \bar{p})},$$

nu intră în conflict cu normele uzuale de logicitate. Ele extind sistemul clasic de legi și reguli logice într-un domeniu teoretic ce-și propune: a) să exprime formal noțiuni ca cele de „proces", „mișcare", „schimbare" etc.; b) să explice noțiunea de contradicție altfel decît în logica curentă sau s-o exprime într-o structură logică care să difere de cea a logicii curente; c) să releve raporturile dintre noua structură contradicțională și negație[3]. Nimic nu ne împiedică să numim *dialectică* sau *energetică* o astfel de teorie

[3] *Loc. cit.*, p. 462.

în care se aplică și se extinde logica obișnuită. Nu știm, însă, după care superlogică s-ar putea conchide cînd o analiză formală oarecare *aplică* (extinde, dezvoltă și nuanțează) logica existentă și cînd o elimină pur și simplu, pentru a-i lua locul în chip de nouă logică.

Am îndrăznit să formulăm această nedumerire după constatarea că chiar și pentru „a explica altfel" ori pentru „a extinde altfel noțiunea de contradicție" este necesar să nu ne contrazicem, împărtășind, astfel, explicația clasică a noțiunii respective. Că lucrurile stau așa, sînt obligați s-o recunoască cei mai temuți atentatori la prestigiul și legitimitatea principiului consecvenței în gîndire, cel mai clasic dintre toate principiile logicii clasice, introdus de Aristotel în supoziția că nici realitatea nu se poate contrazice, în același timp și sub același aspect. Promotorii *logicilor paraconsistente*, căci la ei ne referim, nu se dovedesc mai norocoși decît Lupasco sau Guccione în preschimbarea cadrului de înlănțuire și justificare a enunțurilor. Experimentul-limită pe care îl încearcă îi păstrează în litera celei mai riguroase consistențe logice!

În concepția noului val reformator, paraconsistentă este „logica subiacentă teoriilor inconsistente dar netriviale [4]. Atributul este conferit acelor sisteme deductive care pun în discuție dogma — încă larg răspîndită ni se spune — că lumea este consistentă și completă iar „Logica Una et Omnipotens est"[5]. Reconstrucțiile libere de acest ultim reziduu al tradiției aristotelice multimilenare afirmă explicit[6] că cel puțin un enunț contradictoriu este adevărat. Aceasta prin adiționarea unor axiome de genul:

$$P_0 \cdot \overline{p}_0, \tag{12}$$

$$(\exists p)\ (p\ \&\ \overline{p}). \tag{13}$$

Or, despre greutățile justificării și despre lipsa de urmări a unei asemenea ipoteze în ceea ce privește standardele uzuale de productivitate logică ne relatează înșiși adepții direcției în cauză. Diderik Batens[7], de exemplu, ne avertizează că schema (12) n-ar putea figura în setul de formule apte să caracterizeze o *logică*, întrucît un astfel de set n-ar mai fi închis prin substituția de variabile propoziționale, p_0 travestind o constantă logică. Dacă ar fi luată ca teoremă a unei logici L, formula contradicțională respectivă n-ar putea fi corelată unei teorii $T = \langle \alpha, L \rangle$ decît dacă p_0 e înlocuită printr-un anumit enunț din limbajul în care este

---

[4] Ayda I Arruda, *A Survey of Paraconsistent Logic*, în A. I. Arruda, R. Chuaqui and N. C. A. da Costa (eds.), *Mathematical Logic in Latin America*, North-Holland P. C., Amsterdam, 1980, pp. 1–41.

[5] Diderik Batens, *Paraconsistent Extensional Propositional Logics*, în „Logique et Analyse", 90–91, pp. 195, 204.

[6] Richard Routley and Robert K. Meyer, *Dialectical Logic, Classical Logic, and the Consistency of the World*, în „Studies in Soviet Thought", 16, 1976, pp. 1–25; Richard Routley, *Dialectical Logic, Semantics and Metamathematics*, în „Erkenntniss", 14, 1979, pp. 301–331; A. I. Arruda, *On the Imaginary Logic of N. A. Vasil'ev*, în A. I. Arruda, N.C.A. da Costa and R. Chuaqui (eds.), *Non-classical Logics, Model Theory and Compatibility*, North-Holland P. C., Amsterdam, 1977, pp. 3–24.

[7] D. Batens, *loc. cit.*, p. 223. Referințele ulterioare la acest autor: direct în text, prin indicarea paginii între paranteze.

formulată T, caz în care contradicția derivă nu din L, ci din T, iar paraconsistentă în acest caz se dovedește teoria extralogică și nu logica subiacentă? Să admitem, însă, că L nu conține nici pe cealaltă schemă, (13). Dacă din T este derivabilă o anumită contradicție, ea s-ar extrage din α, iar (13) se arată superfluă ca teză logică. Ea ar continua să fie astfel, susține Batens, și atunci cînd se demonstrează doar posibilitatea unor „contradicții adevărate" în T, fără ca vreuna dintre ele să fie actual-dovedită.

Superflue sau nu, cele două „formule" comportă și alte dificultăți filosofice, ne asigură autorul în atenție. Ele sînt contestabile în general, întrucît „o logică poate să cuprindă anumite propoziții despre lume sau despre domeniul descris prin teoria din care face parte logica" (p.224) și cu toate acestea semnificația conectivelor sau funcțiilor logice, inclusiv a celor din sistemele paraconsistente, nu este influențată de adăugarea axiomelor contradicționale. Scheme de genul (12) sau (13) n-au cum să modifice corectitudinea inferențelor practicate, lasă intact mecanismul productiv dimensionat prin logica de care ascultă însăși creația de sisteme logice. „Este mai natural de a considera logica drept o teorie a semnificației anumitor termeni care definesc o anumită mulțime de reguli ale inferenței 'formal' corecte" (p. 223), ne spune Batens. Și tot el este de părere că „avem o teorie despre un anumit domeniu, o descripție a unui anumit domeniu, dacă anumite enunțuri despre domeniu nu sînt derivabile în această teorie (...) în acel sens restrîns al lui 'derivabil' în care 'p este și nu este derivabil' este logic-fals" (p. 226). Ce înseamnă aceasta? Că chiar și atunci cînd descriem un domeniu inconsistent este necesar ca descrierea noastră să fie consistentă. Dacă metateoria MT ar fi inconsistentă și s-ar putea ca unele enunțuri p să fie atît derivabile cît și inderivabile din T, sau atît adevărate cît și false în acord cu T, aceasta ar însemna că T nu este descripția nici unui domeniu. Deci, „numai atunci va fi MT o descripție (completă sau incompletă) a lui T, cînd MT va putea fi descrisă consistent de o anumită MMT, adică de metateoria lui MT" (p. 227). Și așa mai departe. La orice nivel, paraconsistența teoretică este vegheată de o logică a gîndirii consistente. Aceea care ne îngăduie să distingem între corectitudine și eroare.

Pentru ca riscul unor neînțelegeri să fie și mai redus, apărătorul normelor clasice de logicitate pe care se întîmplă să-l descoperim în chiar boxa acuzării conchide că în logica paraconsistentă negația nu este funcție de adevăr (p. 224), iar dacă „Pa" și „-Pa" sînt acceptate pe baza diferitelor observații, negația din „-Pa" nu este o operație care s-ar exercita asupra lui „Pa" sau s-ar obține din „Pa" (p. 229). Altfel spus, negația din contradicțiile adevărate nu este una operațională, tare. În cazurile respective, ea nu intervine pentru a exprima că p este fals, întrucît „adevărul lui p nu exclude logic că și p este un enunț adevărat" (p. 230).

Or, dacă lucrurile stau așa, nu vedem nici un pericol în afirmația lui Batens că „oricare logician poate dezvolta noi logici, pornind de la probleme logice, sau extralogice, și arăta posibila utilizare a acestora" (p. 232). Pentru că ceea ce se schimbă în acest caz, de la un logician la altul, și ceea ce este sursă de inconsistență, nu angajează logica, ci componentul α din tandemul $T = \langle \alpha, L \rangle$, respectiv criteriile observaționale asociate teoriei și axiomele urmînd s-o întemeieze.

Dacă avem în vedere nu cadrul de legi și reguli ale inferenței, ci utilizările lor într-un sector teoretic sau altul și supozițiile factuale sub împrejurarea cărora are loc aplicația logicii, atunci se poate spune, iarăși fără să greșim, că ceea ce se numește *logică* este una dintre multele căi posibile de a stabili legături cu carater de lege între concepte și judecăți, așa cum dorea Hans Leisegang[8] prin anii 20.

Întorcîndu-ne la Stéphan Lupasco, a cărui pasiune pentru contradicție ne amintește de un Fr. Paulhan[9] și am putea-o pune în legătură cu proiectul mai recent al lui Etienne Got[10] de logică a devenirii (în orizontul transdisciplinarității științifice și în acord cu o metodă a complementarității), vom spune, împreună cu Gheorghe Enescu — călăuza competentă și îndatoritoare a cititorului antologiei, că „nu logica vine în conflict cu dialectica, ci o anumită fundamentare filosofică greșită a logicii" (p. 87) și pe aceasta o afectează promotorul științei dualismului antagonist. Iar întrucît logica clasică „este compatibilă cu noțiunile de potențializare și actualizare" (p. 252), contribuția ilustrului autor francez nu îndatorează logica, ci dialectica, pe care o reelaborează amplu și convingător, în direcția conceptelor de omogenizare, eterogenizare, și a celorlalte două, deja pomenite (p. 347). Prin felul în care introduce contradicția și noncontradicția în calitate de operatori, Lupasco respectă principiul tradițional al consistenței logice și deci contextul supozițional al formalismelor de tip clasic. Meritul său este acela de a fi creionat o logică temporală, în care actualizarea ar putea corespunde prezentului, potențializarea — viitorului, iar nici actualizarea nici potențializarea — trecutului (p. 91). Să adăugăm, însă, că o astfel de logică temporală nu face decît să extindă logica formală clasică, în alte contexte (epistemice, acționale etc.) decît cel tradițional, al transtemporalității.

Printre altele, Lupasco apreciază că ceea ce poate părea la Hegel o transformare și o emancipare revoluționară a logicii aristotelice „nu este o logică în sensul exact al cuvîntului, nu-și este suficientă sieși" (p. 254), reprezentînd mai curînd expresia filosofică a unei logici greșit înțelese. De acord! Dar nu este, oare, propria sa concepție un hegelianism? Și încă unul dublu? Nu sînt, oare, logica *diversificatoare a eterogenului* și logica *dualistă contradicțională* expresia greșit înțeleasă a unui ideal de logică omnipotentă și atotcuprinzătoare? A acelui ideal care prin Kant, Hegel și imitatorii lor mai mult sau mai puțin inspirați contaminează înțelegerea raportului dintre logică, ontologie și metodologia dialectică a cunoașterii, propulsînd sub un pavilion impropriu una dintre cele mai întinse, mai unitare și mai seducătoare reconstrucții epistemologice din cîte cunoaște secolul nostru.

---

[8] *Denkformen*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, Leipzig, 1928, p. 9. Apud Jeroen Van Rijen, *On Criticizing Deviant Logic*, în „Logique et Analyse", 90 – 91, 1980, p. 235.

[9] În *La logique de la contradiction* (Félix Alcan, Paris, 1911), acesta constata că „alături de logica consecinței și de logica dovezii, ar trebui făcut loc unei logici de mai mare profit intelectual" ce ar refuza „să se încreadă complet în principiul contradicției și ne-ar lăsa sau ne-ar face să admitem (..) propoziții în aparență contradictorii, sau poate contradictorii pentru un anumit timp, ori în anumite condiții" (p. 180).

[10] Logica pe care o susține autorul în *La pensée binaire. Jalons pour une logique du Devenir* („La pensée universelle", Paris, 1973) aplică o dialectică individualizare/interacțiune și dezvăluie două tipuri majore de dualitate : echilibrantă și evolutivă, respectiv două modalități armonice fundamentale : de asimilare-extensiune (homeostazia) și de compunere-coordonare (creativitatea).

Cu cît dorim mai mult reforma logicii actuale cu atît mai puțin o cunoaștem și ne-o asumăm ca formă vie de spiritualitate. Și se întîmplă ca această logică așezată chiar de unii logicieni între hotarele dogmei pentru a fi apoi repusă în discuție, se întîmplă, deci, ca această logică privită mereu ca operă încheiată, „clasică", să iasă cu bine din mai fiecare tentativă de scindare în raport cu noul ei „prezent". O recunoaște și Lupasco, cînd atribuie moștenirii aristotelice, în atîtea rînduri repudiată ca logică „statică", „fixistă" și „morbidă", atributul și privilegiul suprem, de metalogică.

Sub protecția acestei meta- sau, mai curînd, proto-logici, care pretinde, prin legile și schemele deductive, consecvență, întemeiere suficientă și necontrazicere, se desfășoară — printr-o insurecție conceptuală omogenizantă și generalizatoare, fără de care n-am putea avansa în nici o teorie! — însuși discursul filosofului Lupasco. Un discurs grav și totodată captivant, menit să iradieze în cultura Franței nu numai farmecul unei personalități distincte ci și o matrice a gîndului în care ne este ușor să recunoaștem pecetea vectorului onduliform al spiritualității românești.

DIALECTICA NATURII ȘI NATURA DIALECTICII: DE LA „DIALECTICA-MONOLOG" LA „DIALECTICA-DIALOG"

DE

LUDWIG GRÜNBERG

Motto: „Natura, considerată abstract, pentru sine, fixată în separarea ei față de om, este pentru om *nimic*"

Karl Marx [1]

Prezenta comunicare pornește de la o constatare: generînd confruntarea între modalități distincte de înțelegere a raporturilor filosofiei marxiste cu metamorfoza științei post-clasice și cu moștenirea spirituală hegeliană, discuția în jurul *dialecticii naturii* vizează — explicit sau implicit — însăși *natura dialecticii*. Angajîndu-mă într-o atare discuție, consider că abandonarea interpretării engelsiene a tezei „dialecticii naturii" (cu principalul ei corolar: formularea unor „legi universale ale devenirii") permite o *re*-interpretare a aceleiași teze din perspectiva proiectului originar al lui Marx de a depăși „dialectica-monolog" (tipic hegeliană) printr-o „dialectică-dialog", aptă să răspundă nevoii de filo-

[1] K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 626.

sofie a științelor contemporane. Este ceea ce voi încerca să demonstrez, sau cel puțin să sugerez, în continuare.

1. Stadiul actual al cercetărilor problemei se caracterizează prin oscilarea între poziții extreme. Georg Lukács, care aprecia — în *Istorie și conștiință de clasă* — că acceptarea „dialecticii naturii" constituie o relicvă a hegelianismului, ajunge — în *Ontologia existenței sociale* — să declare că „poți fi — în sens filosofic — adept al marxismului și, în același timp, să negi existența dialecticii în natură"[2]. În mai recenta dispută „Hoffman—Gunn", reacțiile sînt la fel de nete: primul o acceptă ca un postulat, iar cel de-al doilea respinge global teza privitoare la „dialectica naturii"[3]. Înainte de a examina dacă asemenea poziții extremiste nu pot fi, eventual, depășite printr-un *tertium datur*, se impune o trecere în revistă a principalelor argumente pe care se sprijină menționatele opțiuni.

Argumentele pro:

— acceptarea dialecticii doar în sfera istoriei și a gîndirii ar crea o cezură artificială între natură și om;

— fără rădăcini în natură, dialectica materialistă ar eșua în dualism;

— stadiul actual al științelor, dezvăluind procesualitatea atît în micro- cît și în mega-cosmos, confirmă valoarea metodologică a tezei engelsiene;

— teza engelsiană a „dialecticii naturii" explicitează sensul metaforei lui Marx privitoare la „răsturnarea" materialistă a dialecticii hegeliene.

Argumentele contra:

— ideea de „dialectică a naturii" este contrară spiritului textelor lui Marx; acesta a fundat concepția sa despre dialectica dezvoltării sociale din perspectiva praxisului, întemeind acțiunea sa revoluționară înainte și independent de elaborarea unei teze care îi aparține în exclusivitate lui Engels și care plătește un dublu tribut: stadiului de dezvoltare a științelor în secolul al XIX-lea și *Logicii* lui Hegel.

— „implantarea" dialecticii în natură se sprijină pe ontologizarea unor structuri logice, printre care cea a „negării negației" este total inoperantă în afara încărcăturii teleologice hegeliene;

— teza „dialecticii naturii" abordează raportul „subiectiv-obiectiv", desconsiderînd moștenirea kantiană, doar din perspectiva unilaterală a reflectării — disociată artificial de cea a constructivității —, deci într-o manieră *ne*dialectică:

— ea conduce, fatalmente, la căutarea unor legi universale care ar guverna devenirea dialectică a naturii, substituindu-le legilor universale ale mecanicii, fără a putea rezolva problema „articulării" celor două tipuri de legi universale și refuzînd să pună sub semn de întrebare (odată cu descoperirea de către termodinamică a unor procese autoorganizatoare ireversibile) înseși limitele legilor universale și, cu atît mai mult, competența filosofiei în determinarea lor;

---

[2] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, vol. I, București, Edit. politică, 1982, p. 117.

[3] Cf. John Hoffman *The Dialectics of Nature: the Natural-Historical Foundations of our Outlook* și Richard Gunn, *Is Nature Dialectical?* în „Marxism Today", vol. 21, nr. 1, january 1977, p. 11-18 și nr. 2, february 1977, p. 45-52.

— ea nu distinge procesualitatea (ca referenţial ontic al dialecticii materialiste) de tipul de raţionalitate dialectică aptă să confere inteligibilitatea conceptuală acestei procesualităţi şi care apelează la perspectiva praxisului şi a unei temporalităţi de neimaginat fără semnificaţii *umane*.

2. La o analiză mai atentă, toate argumentele — potrivnice sau favorabile „dialecticii naturii"— se constituie într-o pledoarie pentru înţelegerea naturii dialecticii materialiste în raport cu dialectica hegeliană. În centrul dezbaterii apare, acum, celebra metaforă din postfaţa la ediţia a 2-a a *Capitalului*: „La Hegel dialectica este aşezată pe cap *(auf dem Kopf)*. Trebuie să o răsturnăm (*umstülpen*) pentru a descoperi, sub învelişul mistic, sîmburele raţional"[4]. Pentru Engels, această metaforă — invocată în prefaţa din 1885 la *Anti-Dühring*, cît şi, mai tîrziu în 1888, — reprezintă „cheia" unei anumite modalităţi de raportare la dialectica—monolog hegeliană, din care „preia multe idei *într-o formă nemodificată*, deşi le trece prin filtrul răsturnării materialiste"[5]. Engels efectuează incursiuni în ştiinţele naturii pentru a exemplifica un adevăr în privinţa căruia nu avea „nici o îndoială", şi anume că „în natură îşi croiesc drum aceleaşi legi dialectice" universale dezvăluite de Hegel. Inversînd sensul dialecticii (şi luînd ca punct de plecare materia, în locul Ideii), Engels avea impresia că a putut scăpa de incidenţele filosofiei hegeliene a naturii, deoarece — scrie el — „odată cu punctul de plecare idealist cade şi sistemul construit pe baza lui, deci şi filosofia hegeliană a naturii... ; lăsînd la o parte toate acestea mai rămîne dialectica hegeliană". Or, afirmă categoric Engels, „există în operele lui Hegel un compendiu cuprinzător al dialecticii, *chiar dacă* a fost dezvoltat pornind de la un punct de plecare greşit"[6]. Ca rezultat al unei asemenea operaţii de „extracţie", Engels obţine teza dialecticii naturii, prin care structura hegeliană mistificată a „dialecticii-monolog" rămîne intactă.

Cu totul altfel ne apare metafora „răsturnării" dialectivii hegeliene în contextul scrierilor lui Marx. Ca şi Louis Althusser, am ajuns la concluzia că „expresia metaforică a răsturnării dialecticii pune *nu* problema *naturii obiectelor* la care s-ar aplica aceeaşi metodă (lumea Ideii la Hegel — lumea reală la Marx), ci problema *naturii dialecticii*, considerată în ea însăşi, adică problema *structurilor ei specifice*"[7]. Marx nu concepea că prin simpla „extragere" din învelişul idealist dialectica hegeliană ar fi, *ca atare*, utilizabilă, ci preciza că ea este intrinsec mistificată de reducţionism şi teleologism, de lipsa perspectivei praxis-ului, opunîndu-i „chipul raţional" (*rationelle Gestalt*) al dialecticii sale, considerată a fi „contrariul dialecticii hegeliene". Un asemenea punct de vedere, presupunînd trecerea de la monolog la dialog, este diferit de cel al lui Engels, care îi reproşa lui Hegel doar inversarea raportului „natură—

---

[4] K. Marx şi Fr. Engels *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 27 (traducere modificată prin confruntare cu textul original).

[5] G. Lukács *op. cit.*, p. 210 ; în continuare se argumentează că acestea sînt ideile hegeliene „pe care Marx, pornind de la o apreciere ontologică mai profundă, le respinge sau le modifică radical".

[6] Fr. Engels *Dialectica naturii*, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 30, 29 (subl. ns.).

[7] L. Althusser *Citindu-l pe Marx*, Bucureşti, Edit. politică 1970, p. 4.

gîndire", considerînd că „dacă răsturnăm acest raport, legile dialecticii, care în filosofia idealistă par extrem de misterioase, devin de îndată simple și limpezi ca lumina zilei" și străduindu-se să arate că *aceleași* structuri ale dialecticii hegeliene „sînt legi reale de dezvoltare a naturii, deci valabile și pentru științele teoretice ale naturii"[8].

Marx operează o *de*-mistificare și o *re*-construcție prin care „transformă ceea ce extrage"[9] și refuză a se cantona în formularea unor legi universale ale devenirii *ne varietur*. Chiar structurile fundamentale ale dialecticii hegeliene (în măsura în care le preia, ceea ce nu este cazul „negării negației" — utilizată de Marx doar cu o funcție stilistic-decorativă), dobîndesc la Marx o re-structurare, conturînd proiectul unei ample reconstrucții a dialecticii din perspectiva praxisului. Reluarea acestui proiect azi, în raport cu metamorfoza științei post-clasice, presupune să nu dăm credit necondiționat unor sintagme tributare hegelianismului (ca: legile dialecticii, extragerea sîmburelui rațional, negarea negației sau dialectica naturii) ci, pornind de la tipul de raționalitate dialectică ce străbate operele lui Marx, „să se descrie, să se determine, și să se gîndească *aceste deosebiri* de structură" dintre dialectica marxistă și cea hegeliană. Împreună cu Althusser, spun că „acest lucru este *vital*, fiindcă sînt convins că dezvoltarea filosofică a marxismului depinde acum de un asemenea demers"[10].

3. Dacă — pornind de la distincțiile anterioare — transfer problema dezbătută în contextul raportării lui Marx la moștenirea hegeliană, se ridică cel puțin cîteva întrebări:

— nu cumva ideea engelsiană de „dialectică a naturii" (de la care a pornit Stalin în definirea reducționist-dogmatică a filosofiei ca „știință a legilor celor mai generale ale dezvoltării") exprimă o simplă „răsturnare" a dialecticii hegeliene, bazată doar pe o inversiune a sensului mitologiei metamorfozelor Ideii absolute, contravenind faptului incontestabil că structura internă a dialecticii lui Marx este radical modificată?

— Și nu cumva dacă — într-adevăr — dialectica marxistă răspunde nevoii științelor contemporane de a gîndi devenirea prin concepte „suple", „mobile", înlocuind functorul de necesitate prin cel de posibilitate și cauzalitatea liniară prin acțiune reciprocă, aspectul esențial al acestei probleme îl constituie *relația dialectică dintre subiect și obiect* în practica socială și în procesul cunoașterii?

Or, se pare, tocmai acest aspect este desconsiderat atunci cînd identitatea „subiect-obiect" este doar inversată printr-o sciziune metafizică între o dialectică a naturii, care ar exista „în sine" și una subiectivă, care ar fi o așa-zisă „reflectare" a sa, *post festum*. Teza engelsiană a dialecticii naturii pare a fi solidară cu o dialecticitate de tip hegelian, sistematic-constitutivă de ontologie și metodologie de sine stătătoare, nerimînd cu structura modificată a unei dialectici *metateoretic-reglatoare* (și nu autoritar-normativă) în raport cu științele, așa cum este ea schițată doar *în* și *prin* analize concret-istorice în numeroasele abordări dialectice caracteristice operei lui Marx. Această modificare de structură

---

[8] Fr. Engels, *op. cit.*, p. 44-45.
[9] L. Althusser, *op. cit.*, p. 4.
[10] *Ibidem*, p. 6.

și de funcție implică interiorizarea referențială a punctului de vedere al practicii umane, făcînd neavenită plasarea dialecticii sub patronajul unor „legi" („principii") universale, situate deasupra tipurilor de raționalitate prin care obiecte ce presupun schimbarea calitativă, noutatea imprevizibilă, devenirea ireversibilă, timpul istoric etc. sînt chestionate de *subiecții* umani reali, vii, care-și apropriază lumea, practic și teoretic, în forme determinate. Printr-o asemenea *interiorizare referențială a punctului de vedere al practicii umane*" răsturnarea dialecticii lui Hegel de către Marx înseamnă înlocuirea monologului prin dialog, deci o întoarcere la concepția autentică a dialecticii elene, prin adaptarea ei la spiritul științei moderne"[11].

4. Pentru oamenii de știință, o „dialectică-monolog" (fie că este vorba de monologul Ideii, fie de cel al Naturii) este inoperantă.Ei preferă, mai curînd, să-și întoarcă privirea spre „dialectica-dialog" a antichității grecești, așa cum procedează I. Prigogine cînd consideră „termodinamica proceselor ireversibile apropiată mai mult de presocratici[12]" decît de Hegel, —sau W. Heisenberg, care asociază demersurile științei contemporane dialogării „instituită de greci între punerea principială a problemelor și acțiunea practică".[13] Or, în mod incontestabil, nevoia de filosofie a științelor contemporane ale naturii—așa cum arată I. Prigogine — decurge îndeosebi din faptul că „astăzi, un nou dialog se instaurează între om și natură"[14]. Este tocmai ceea ce găsește Mircea Florian, printr-o minuțioasă exegeză, în opera lui Marx : o viziune modernă, grație căreia „Marx a restabilit «dialogul» în drepturile sale clasice—dialogul sau confruntarea cunoștințelor și lupta dintre puterile reale ale experienței... Cercetarea noastră—conchide filosoful român—a dovedit că răsturnarea dialecticii (hageliene—n.n.) de către Marx este nu numai *îndreptățită*, dar și *singura posibilitate de a făuri din dialectică un auxiliar al științelor pozitive*"[15]. Ceea ce subliniază aici M.Florian—a cărui concluzie o împărtășesc—este faptul că „principiul cauzalității (din științele contemporane ale naturii—n.n) implică înlocuirea monologului, care se mărginește la o ființă (la o existență), prin dialog", astfel încît dialectica materialistă nu se mai substituie investigării faptelor, abordării cauzale și legice, ci este „un auxiliar" indispensabil acestora, iar „știința pledează pentru utilitatea ei ori de cîte ori vrea să înțelegem macroscopic schimbarea sau devenirea"[16].

Dar nu numai atît. Prin trecerea la „dialectica-dialog" s-a produs o adîncă modificare în structura unei dialectici care prezenta un mare inconvenient. „Dialectica-monolog mai are marele neajuns că nu garantează noutatea, apariția ineditului în lume"[17]. De aceea, atunci cînd știința clasică a fost depășită prin explorarea, de către termodinamică, a unei naturi complexe, multiple, capabilă de inovații și guvernată de

---

[11] Mircea Florian, *Dialectica. Sistem și metodă. De la Platon laLenin.* București, Edit. Casa Școalelor, 1947, p.33.

[12] I. Prigogie et I. Stengers, *La nouvelle alliance*, N.R.F. Gallimard, Paris 1979, p. 271.

[13] W. Heisenberg *Pași peste granițe*, București, Edit. politică, 1977, p. 102.

[14] I. Prigogine *Physique, temps et devenir*, Masson, Paris 1980, p. 229.

[15] M. Florian *op. cit.*, p. 172-173.

[16] *Ibidem*, p. 177, 176.

[17] *Ibidem*, p. 178.

procese ireversibile, „ambiția de a reduce ansamblul proceselor naturale la un mic număr de legi a fost ea însăși abandonată", întrucît „monologului unei procesualități a «naturii-automat» i-a luat locul dialogul rațional cu natura"[18].

5. Prin ultima afirmație, care îi aparține lui I. Prigogine, revin la o comparație sugestivă a lui Engels. Prigogine subliniază că metamorfoza științei post-clasice, începută cu Fourier și Carnot, părea „să impună o alegere între viziunea unui om funciarmente străin lumii și refuzul singurului mod fecund de *dialog cu natura*" [19]. Engels considera, dimpotrivă, că termodinamica ar fi doar „o răsturnare" a vechii teorii despre căldura-substanță, analoagă „răsturnării" dialecticii hegeliene de către cea marxistă [20]. Precizez, însă, că noua teorie a căldurii – inițiată de Fourier și Carnot, ajunsă astăzi pînă la elaborarea termodinamicii proceselor ireversibile — reprezintă o ruptură radicală cu procedurile științei clasice, o modificare structurală. În vechea teorie a substanței-calorice avem de-a face cu o „natură-automat", străină omului și de care se putea apropia, spre a o descrie, doar „demonul" lui Laplace, apt să calculeze lumea trecută și viitoare după ce a reperat într-un moment dat valorile de poziție și viteză. Or, formularea de către Fourier a unei legi matematice pentru propagarea căldurii a reprezentat prima sfidare lansată științei clasice și prima explicare a ceea ce dinamica nu putea admite : procese ireversibile. Astfel „s-a născut prima știință non-clasică, termodinamica.., aceea care a introdus săgeata timpului în fizică" [21]. Odată cu ea nu numai că miticul demon omniscient este abandonat, dar este efectiv regăsit *timpul*, într-o lume pe care o putem înțelege ca naturală numai întrucît înțelegem că noi facem parte din ea și o pregătim să răspundă la întrebările noastre. Urmînd termodinamica pînă la dezvoltările contemporane, pînă la descoperirea proceselor de organizare spontană a structurilor disipative față de care „ireversibilitatea apare ca sursă de ordine și creatoare de organizare", constatăm că timpul „înseamnă invenție, creație de forme, elaborare continuă de noutate absolută". Aceasta este o consecință a faptului că natura căreia știința noastră i se adresează azi nu mai e guvernată de un timp invariant și repetitiv, ci este „o natură cu evoluții multiple și divergente", implicînd odată cu acea *order from noise* (despre care vorbește Von Foerster), o temporalitate pentru care referențialul rămîne subiectul epistemic, astfel încît — cum remarcă Prigogine — „timpul nu mai vorbește despre solitudine, ci despre alianța omului cu natura pe care o descrie" [22]. Termodinamica, teoria relativității și fizica cuantică marchează o metamorfoză a științei clasice și pentru că „ne-au învățat că nu putem descrie natura din exterior, ca pure spectatori", ci „este posibil să situăm

---

[18] I. Prigogine et I. Stengers, *La nouvelle alliance*, p. 15.

[19] *Ibidem*, p. 14.

[20] „Nu-i mai puțin adevărat că și fizica, dominată de teoria căldurii-substanță, a descoperit o serie de legi ale căldurii deosebit de importante, croind, în special prin Fourier și Carnot, drum concepției juste, care, la rîndul ei trebuia doar să răstoarne, punîndu-le pe picioare, legile descoperite de predecesoarea ei, să le traducă în propriul ei limbaj... Între dialectica hegeliană și dialectica rațională este același raport ca și între teoria substanței-calorice și teoria mecanică a căldurii" (Fr. Engels, *Dialectica naturii*, ed. cit. p. 30-31).

[21] I. Prigogine et I. Stengers, *La nouvelle alliance*, ed. cit., p. 22.

[22] *Ibidem*, p. 29.

dublul nostru rol de actor şi de spectator într-un context apt să expliciteze situaţia de cunoaştere teoretică" ţinînd seama de faptul că „obiectivitate ştiinţifică, vreme îndelungată definită ca absenţă de referinţă la observator, se găseşte acum definită printr-o *referinţă de nedepăşit la punctul de vedere uman* — o referinţă la om" [23].

6. În actualele împrejurări, ştiinţele contemporane solicită o pluralitate a tipurilor de dialecticitate, care interiorizează referenţial punctul de vedere al practicii, substituind astfel unor „legi ale dialecticii" (autoritar-normative) reguli metodologice metateoretic-regulative formulabile numai în contextul unor situaţii de cunoaştere istoriceşte şi socialmente determinate.

O asemenea înţelegere a dialecticii — schiţată de Marx — este astăzi consonantă cu faptul că „la nivel macroscopic, ca şi la nivel microscopic, ştiinţele naturii s-au eliberat de o concepţie îngustă a realităţii obiective care ajunge să nege noutatea şi diversitatea în numele unor legi universale imuabile" [24].

7. Din această perspectivă ideea „dialecticii naturii" nu este respinsă *de plano*, dar nici nu este acceptată obiedient ca o nouă mitologie substituibilă vechii mitologii conceptuale a hegelianismului printr-o simplă operaţie de „răsturnare". Prin trecerea *de la dialectica-monolog la dialectica-dialog* se deschide un proiect de cercetare ale cărui implicaţii nu le ştim. Ceea ce ştim însă, este că în discuţiile actuale asupra dialecticii nu ai dreptate nici cînd te resemnezi prea rapid, nici cînd ai impresia că ai dezlegat prea uşor. Dar ai întotdeauna dreptate cînd cauţi.

[3] *Ibidem*, p. 277, 291.
[4] *Ibidem*, p. 273.

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

*C. RĂDULESCU-MOTRU DESPRE CULTURĂ ȘI DESTINUL CREATOR AL OMULUI**

Cînd o convingere a izbutit să pătrundă adînc în conștiința unui om și să cristalizeze treptat în jurul său toate dispoziţiunile sentimentale ale sufletului, ea a făcut din acest om o forță.

★

Inteligența pregătită științificește este aceea care face din adevărul științific un instrument pentru o mai bună adaptare la mediul înconjurător.

★

Cu cît un domeniu al naturii e mai puțin cunoscut, cu atît fenomenele ce-i aparțin lui sînt atribuite puterilor creatoare. Omul ignorant le socotește pe toate fenomenele naturii, pe cele mai elementare, ca și pe cele mai complexe, ca fiind faptele unor ființe misterioase, care, după a lor voie, le produc sau nu.

★

Fiecare om își are destinul său : are înțelesul că viața fiecărui om desfășură, în viitor, numai posibilitățile care sînt de mai înainte fixate în constituția substanței sale sufletești.

★

O idee cît de sublimă, pentru a se actualiza, trebuie să treacă mai întîi printr-un suflet de om. Tot așa și o tehnică materială. Faptele istorice presupun pe înfăptuitorii istorici. Unde nu este omul înfăptuitor, ideea sa tehnică rămîne fără realitate. Pe acest om înfăptuitor îl numim omul de vocație.

★

Posibilitățile, ele singure, nu sînt pentru viața istorică hotărîtoare. Ele stau în aer, fără să schimbe ceva din viața istorică, ca și semințele pe care vîntul le duce deasupra unui teren pietros ... Sub vălul pictat frumos, deseori se ascunde un obraz urît și bătrîn.

★

Istoria unui popor nu se măsoară după numărul anilor siderali, ci după valoarea realizărilor culturale, cu care poporul se depășește pe sine însuși.

---

* Din scrierile lui Constantin Rădulescu-Motru : *Știință și energie*, (f.a.) ; *Timp și destin* (1940) ; *Vocația — factor hotărîtor în cultura popoarelor* (1932) ; *Puterea sufletească* (1930).

Rev. filos., **XXX**, *4*, p. 356–368, București, 1983

★

Subiectivul omenesc este un determinant real înlăuntrul universului : această convingere o au astăzi cei mai de seamă reprezentanţi ai ştiinţei.

★

Periodicitatea face să se adîncească deosebirea dintre cursul naturii şi cursul vieţii omeneşti. Ireversibilitatea pe care o constatăm în cursul vieţii omeneşti este înfrîntă în natură prin producerea acestei periodicităţi. Natura nu merge spre moarte, ca omul. Structura ei se dislocă, *fluctuat nec mergitur*, pe cînd viaţa omului nu se dislocă, ci merge spre un sfîrşit.

★

Progresul ştiinţei nu s-a putut obţine prin contemplarea naturii, ci prin o muncă stăruitoare şi adesea chinuitoare.

★

Întrebuinţarea cuvîntului destin nu atrage după sine revenirea la misticism şi la metode de cunoaştere care au fost îngropate demult în cimitirul filosofiei. Întrebuinţarea cuvîntului atrage după sine o singură îndatorire : aceea de a cerceta din nou problema prevederii de a-i da o soluţie mulţumitoare pentru raţiune.

★

În destin mintea omenească şi-a reprezentat totdeauna neprevăzutul. Dar nu orice neprevăzut. Simpla întîmplare n-a fost luată ca destin, deşi ea este totdeauna neprevăzută. Ca destin a fost considerat numai neprevăzutul care se prezenta cu un caracter de necesitate. A fost luat ca destin aceea ce trebuia să se întîmple, fiindcă era în natura lucrurilor să se întîmple.

★

Pe cînd în antichitate omul cult avea o atitudine cu desăvîrşire pasivă faţă de destin, omul cult de astăzi aspiră prin toate fibrele sale să stăpînească destinul.

★

Omenirea are nevoie de educaţie nu numai pentru asigurarea vieţii indivizilor efemeri din care ea este constituită, dar şi pentru asigurarea totalităţilor culturale, în care se desfăşoară finalitatea ei supremă.

★

Vocaţia aduce întregirea muncii individului într-o operă de valoare socială. Vocaţia duce totdeauna la înfăptuirea unui bine social.

★

Oamenii cu vocaţie prezintă o admirabilă potrivire a firii lor la munca pe care societatea o cere de la individ.

★

Este simplu profesionist acela care face munca din interes egoist ; este un om de vocaţie acela care găseşte în muncă întregirea sa ideală.

★

La omul de vocaţie, felul muncii este o prelungire a omului, este o umanizare intrată mai adînc în natură.

★

O cultură este cu atît mai originală cu cît răsfrînge în ea mai expresiv fondul propriu al poporului care a produs-o. Popoarele cu o cultură originală găsesc în cultură o creştere spirituală a rădăcinilor lor pămînteşti.

★

Profesionistul obişnuit ştie să calculeze perfect pe măsura personalităţii sale. Acest calcul este mai totdeauna fără risc. Omul de vocaţie calculează pe măsura personalităţii sale şi face mai totdeauna un calcul riscant.

★

Profesia care nu numără printre practicienii ei oameni de vocaţie este o profesie fără atracţie şi cu care nimeni nu se mîndreşte.

★

Credinţa în noroc este o judecată greşită, învăluită într-o atmosferă mistică.

★

Omul de vocaţie se simte dator să utilizeze fiecare moment de timp, fiindcă el crede în realitatea fiecăruia din aceste momente. El are oarecum instinctul unicităţii momentelor pe care le trăieşte. Omul obişnuit crede că ceea ce el n-a făcut astăzi, va putea să fie făcut mîine sau poimîine; că sufletul rămîne acelaşi, liber să repare orişicînd o uitare din trecut, pe cînd omul de vocaţie, dimpotrivă, se crede legat de fiecare clipă a existenţei sale, iar cînd fapta lui nu se produce, el suferă şi are remuşcări. Aceasta şi face ca omul de vocaţie să aibă aparenţa unui veşnic nemulţumit cu sine însuşi.

★

Graţia divină este reînvierea filosofiei norocului. Cînd această graţie divină se obţine prin mijloace băneşti, ea este ceva mai rău decît o filosofie a norocului; este chiar specularea naivităţii.

★

O jumătate de adevăr ţine în loc progresul adevărului adeseori mai mult decît eroarea lipsită de orişice urmă de adevăr... Eroarea nu sugerează drumuri, pe care poate să rătăcească progresul adevărului, pe cînd jumătatea de adevăr este o ispită de mari rătăciri.

★

Dacă metafizica lui Aristotel a ţinut în loc ştiinţa atîtea secole, cauza a fost că această metafizică nu era nici mitologie curată, nici ştiinţă curată, ci era semi-ştiinţă, adică o ispită de rătăcire păgubitoare ştiinţei.

★

Creaţia, în înţelesul de activitate ieşită din neant, sau din pură libertate, cu o existenţă deasupra timpului şi spaţiului, este o pură iluzie; pentru adevăr egală cu sunetul gol al vocii.

★

Creaţia are un înţeles, utilizabil pentru ştiinţă, numai cînd este luată ca o activitate condiţionată de celelalte date ale existenţei. Creaţia este activitatea de realizare, care urmează vocaţiei.

★

Spiritul (omenesc) nu creează din nimic, ci vine cu activitatea sa, să realizeze o operă aşteptată, adică să răspundă unei vocaţii. Spiritul este în funcţie de realitatea istorică. Nici un spirit nu se ridică deasupra timpului, dar sînt spirite care înţeleg mai mult şi spirite care înţeleg mai puţin chemarea pe care le-o face timpul.

★

Omul, dacă n-ar fi apărut, evoluţia naturii ar fi suferit un hiatus, şi este cazul de a zice că el ar fi trebuit să fie inventat pentru a completa unitatea.

★

Dacă spiritul creator ar fi independent de condiţiile istorice ale timpului său şi ar produce după inspiraţia sa arbitrară şi nu după inspiraţia aşteptărilor pornite înaintea lui spre realizare, atunci n-ar fi pe lume ceva mai asemănător haosului ca viaţa culturală. Ar trebui să găsim aici numai ţişniri spirituale fără continuitate; să întîlnim creator după creator, fiecare independent şi fiecare cît mai excentric. Planînd pe deasupra timpului, operele de cultură ar trebui să fie înţelese numai de spiritele congeniale autorului lor şi ar trebui să moară deodată cu aceştia. Viaţa culturală ar fi, cu un cuvînt, o desfăşurare de producţii apocaliptice.

★

Viaţa culturală are o producţie ordonată, şi cu atît mai ordonată, cu cît ea este mai înaintată. Spiritul cel mai extraordinar care s-ar produce astăzi n-ar putea să înceapă o nouă artă, o nouă ştiinţă, sau o nouă religiune, ci el ar trebui să continue lanţul operelor de cultură ale trecutului.

★

Unii naturalişti au susţinut că omul se trage din maimuţă, iar maimuţa din mamifere inferioare, nimeni n-a susţinut însă, că astăzi sau în viitor toate animalele vor ajunge pe suprafaţa globului pămîntesc să ia forma de oameni. Tot aşa este logic să admitem că viaţa culturală, cu cît trece timpul, cu atît se diferenţiază, limitînd sfera de creaţie a spiritului. Creatorii multilaterali, cu posibilitate de producţie artistică, ştiinţifică, religioasă, la întîmplare, sînt mai mult legende decît realităţi; în orişice caz, ei nu pot exista decît într-o viaţă culturală rudimentară, cînd caracterele diferitelor ramuri de activitate nu s-au fixat încă.

★

Aceea ce se numește originalitatea unei opere nu consistă în abaterea de la cursul istoric al culturii unui popor, ci în adîncirea acestui curs. În operele cu adevărat originale se recunoaște, mai bine decît în oricare alte opere, firea unui popor.

★

Operele cele mai revoluționare nu fac decît să afirme caracterul permanent al poporului și evoluția istorică a acestuia.

★

Pentru religie, tradiția este însă și condiția *sine qua non* de existență. Tradiția este însăși viața religiei. Ce a pierit din tradiția religioasă a unui popor nu se mai poate regăsi în documentele bibliotecilor, cum se pot regăsi adevărurile științifice, ci este pierit de-a binele, pentru totdeauna.

★

La cunoștințele științifice, tradiția este pusă în serviciul invenției, pe cînd la valorile religioase, invenția este pusă în serviciul tradiției. Individul care găsește o scară nouă de valori religioase este un eretic, pe cînd individul care găsește o nouă metodă de cercetarea științifică este un desăvîrșit om de știință.

★

Omul de vocație se caracterizează prin o izbitoare „uitare de sine", pe care însă el o împreună la un loc cu un puternic sentiment de răspundere personală și, în același timp, cu o instictivă organizare a aptitudinilor sale sufletești în vederea asigurării unei anumite producțiuni de valoare culturală.

★

Omul de vocație este un rău gerant al prosperității sale proprii, dar un excelent gerant al progresului social. În ochii omului obișnuit, egoist, el apare ca un vizionar, care își cheltuiește puterile în mod orbește. Iar în ochii vizionarului adevărat, el apare ca un maniac al muncii, născut să se trudească pentru alții.

★

Fiecare om primește de la natură dispoziții vocaționale. În lumea copiilor ele se revarsă ca o floră luxuriantă. Dar puțini sînt aceia care duc la bun sfîrșit dispozițiile primite de la natură.

★

Prin vocație se pune în valoare aceea ce sufletul poporului are în potențialitatea sa să realizeze. Vocația este o manifestare a energiei poporului întreg.

★

Misticismul este pentrn vocație mai periculos decît trivialitatea. Sufletele cele mai valoroase sînt, după urma lui, aduse să rămînă improductive. El distruge inițiativa personală prin slăbirea resortului voinței

şi prin îngustimea orizontului intelectual. El este cea mai mare rătăcire pentru cultura unui popor tînăr. O şcoală în care misticismul este răspîndit printre elevi este o şcoală care trebuie închisă, fiindcă în ea sînt germenii celei mai periculoase epidemii sufleteşti.

★

Fără omul de vocaţie energia politică a popoarelor s-ar risipi prin împrăştiere, întocmai cum se risipeşte curentul unei ape care curge pe un teren absolut plan. Omul de vocaţie constituie adîncătura în care apa se adună şi formează puterea curentului. El nu vine ca un zeu cerut de maşinăria istorică, ci ca un fapt normal cerut de sănătatea sufletească a unui popor.

★

Din rîndul filosofilor n-au dispărut încă, e drept, toţi avocaţii cauzelor pierdute, dar în schimb au intrat mulţi oameni de ştiinţă, care se bucură de o autoritate recunoscută.

★

Perioada în care omul îşi explică obiectele şi fenomenele naturii prin analogie, după actele săvîrşite de dînsul, este perioada cea mai puţin prielnică pentru afirmarea propriei sale personalităţi.

★

În mod firesc, proiectarea personalităţii omeneşti asupra naturii externe se întoarce contra omului însuşi. Evenimentele istorice şi sociale, fenomenele cele mai indiferente din natură, prin mijlocirea analogiei antropomorfice se preschimbă în manifestaţiuni produse cu voinţă de către persoane externe şi duşmănoase.

★

Sufletul omenesc, creatorul inconştient al diferitelor zeităţi, care locuiesc cerul şi pămîntul, ajunge sclavul creaţiunilor sale. El priveşte cu groază la schimbările din jurul său, fiindcă îşi închipuieşte că în dosul lor se ascund fiinţe analoage lui, dar răuvoitoare şi fără iubire.

★

Fiecare mediu omenesc îşi are gradul său de moralitate, care se răsfrînge şi în operele de artă produse în înlăuntrul său. Dar nu aceste grade de moralitate formează criteriul pentru aprecierea artei.

★

Aşa ni se povesteşte că prin secolul al XVI-lea, un secol în care exclusivismul teologic trecuse de maximul său, întîmplarea făcuse ca un călugăr să zărească printr-un ochean petele ce se formează pe suprafaţa soarelui. Plin de emoţiune, călugărul comunică descoperirea sa superiorului mănăstirii. Acesta îl linişti pe dată cu scrierile lui Aristotel. „Du-te, fiul meu, petele trebuie să fie în ochiul tău sau în mintea ta. În soare ele nu sînt, căci altfel ar sta scris în Aristotel".

★

Ştiinţa nu se impune inteligenţei omului în mod pasiv, ca o copie după o realitate externă şi străină omului ci ştiinţa se elaborează de inteligenţa omului, după cerinţele personalităţii acestuia.

★

Ştiinţa a întărit, prin funcţionarea metodică a gîndului, piedestalul personalităţii omeneşti.

★

Este de remarcat că omenirea a practicat adevărurile ştiinţei moderne, înainte de a fi avut teoria logică a acestor adevăruri. Înlănţuirea fenomenelor naturii în raporturi fixe, pe care să se bazeze apoi prevederea, era cunoscută în mod practic încă de mult, anume de la prima întrebuinţare a instrumentelor.

★

Căci ce este în fond un instrument de muncă? O înlănţuire artificială de condiţiuni, în scopul de a face să se producă un fenomen al naturii, sau, cu termenul uzitat, o putere a naturii.

★

Individul, luat de sine, ar fi o arătare fără înţeles, dacă în viaţa socială nu i-ar fi dat lui să se asocieze şi să contribuie la existenţa bunurilor sufleteşti, la cultura poporului din care face parte.

★

Cultura nu rezidă în obiectele externe şi materiale, pe care le avem dinaintea noastră, ci în dispoziţiunile interne şi actuale ale sufletului unei generaţiuni. O societate devine cultă din momentul ce membrii săi se bucură de anumite funcţiuni superioare sufleteşti şi întreţin conştient în practica vieţii lor anumite deprinderi intelectuale şi morale.

★

Muncitorul salariat de astăzi geme de asuprirea pe care i-o aduce tehnica producţiunii capitaliste. Extrema mizerie a unei părţi din societate pune în discuţie valoarea pe care o are cultura întregii societăţi.

★

Negreşit, primele fapte de importanţă pentru viitorul vieţii sociale sînt faptele de ordine economică, fiindcă în jurul lor se cristalizează deprinderile cele mai des repetate pe care se sprijină apoi voinţa cetăţeanului.

★

Logica economică a precedat în mod natural logica moralei şi a inteligenţei. Şi în această privinţă au dreptate teoreticienii socialismului ştiinţific modern, cînd susţin importanţa pe care o are tehnica producţiunii, sau organizaţiunea economică, pentru constituirea culturii fiecărui popor.

C. RĂDULESCU-MOTRU : CÎTEVA DATE AUTOBIOGRAFICE

Nota redacţiei

În „Revista de filosofie" nr. 2/1982 (p. 198–207) a fost dată publicităţii o mică lucrare inedită a lui Eugeniu Sperantia datînd de la sfîrşitul anului 1952 *(Consideraţii asupra senescenţei intelectuale)* şi care – se preciza în „Nota redacţiei" – „a fost ocazionată de un schimb de scrisori între autor şi profesorul C. Rădulescu-Motru, aflat pe atunci sub îngrijire medicală la Spitalul de endocrinologie de sub conducerea profesorului C. I. Parhon". Din cuprinsul scrisorilor inedite ce precedau, în revistă, textul lui Sperantia rezulta cu claritate că în perioada spitalizării sale din 1952, C. Rădulescu-Motru elaborase pentru profesorul Parhon „un studiu despre bătrîneţe din punct de vedere psihologic", studiu menit a fi păstrat în biblioteca Institutului de Geriatrie, „pentru a servi de sugestie colectivului de autori". Textul lui Eugeniu Sperantia nu reprezenta, de fapt, decît replica solicitată şi provocată de Motru şi de studiul său despre bătrîneţe.

Întrucît abia după publicarea textului amintit al lui Sperantia am luat cunoştinţă de soarta studiului sus-menţionat al lui Motru, ne facem o datorie informînd cititorii că şi acest material a văzut lumina tiparului încă din 1978, din iniţiativa lăudabilă şi cu preţioasele comentarii ale lui V. Săhleanu, fiind reprodus în volumul colectiv: *Din tradiţiile medicinii şi ale educaţiei sanitare* (Editura Medicală, Bucureşti, 1978, p. 524–542). Studiul lui Motru e intitulat *Despre bătrîneţe* şi poartă ca dată a elaborării: **31.XII.1952**. Spre a se înţelege cît mai exact intenţia şi conţinutul acestei lucrări a lui Motru, care explică genetic pe cea a lui Speranţia, reproducem aici următorul pasaj lămuritor din textul lui Motru:

„În cartea profesorului C. I. Parhon *Bătrîneţea şi tratamentul ei* (1948, Bucureşti), pe lîngă contribuţia originală a autorului, găsim o expunere sistematică a rezultatelor tuturor cercetărilor făcute pînă astăzi cu privire la prelungirea vieţii bătrînilor. Ea poate servi ca bază cercetărilor viitoare. Cercetările filosofice vor urma însă din ce în ce mai numeroase, pe măsură ce ele vor merge paralel cu cele medicale, completîndu-le pe acestea sub raportul social şi cultural. Lucrarea noastră are, precum am mai spus-o, un scop modest. Ea se mărgineşte la schiţarea unei caracteristici a bătrîneţei din punct de vedere psihologic, în comparaţie cu celelalte vîrste, fără pretenţia de a da în amănunt legătura dintre momentele acestei caracteristici şi funcţiunile sistemului nervos, pe de o parte, şi cu legile de dezvoltare ale civilizaţiei omeneşti, pe de altă parte. Lucrarea noastră urmăreşte să provoace sugestii, şi nimic mai mult, la cei care vor avea să se ocupe într-un mod oarecare de problema bătrîneţii".

În cuprinsul acestui studiu despre bătrîneţe, conţinînd 8 capitole, există un capitol de un interes documentar deosebit pentru istoricii filosofiei româneşti: cap. VI. F o a i a d e o b s e r v a ţ i e a s u p r a a u t o r u l u i. R ă s p u n s u r i l a a n c h e t ă, în care C. Rădulescu-Motru răspunde la întrebările unui chestionar în legătură cu propria sa viaţă şi persoană, în calitate de pacient al Institutului de Geriatrie. Spre a nu se pierde, fără deplină utilitate, într-o carte cu profilul celei sus-menţionate, ne îngăduim să reproducem aici, după volumul sus-menţionat, datele autobiografice conţinute în capitolul respectiv din studiul bătrînului Motru (atunci de 84 de ani). Pe lîngă interesul lor, eventual, gerontologic, asemenea date sînt încă şi mai cert folositoare pentru istoricii şi biografii lui Motru ca filosof şi intelectual român de seamă. Datele autobiografice de aici se completează fructuos cu cele conţinute în scrisorile inedite ale lui Motru publicate în nr. 1/1983 ale „Revistei de filosofie".

[...]

În vederea unei atari verificări prin anchetă, pe care şi-ar propune-o pe viitor un cercetător, membru al colectivului ştiinţific din Institutul de Geriatrie, alătur aci o foaie de abservaţie cu date privitoare la propria mea stare de bătrîneţă.

VI. Foaie de observaţie

Numele bătrînului : Constantin Rădulescu Motru
Vîrsta : Născut la 2 februarie 1868 (84 ani)
Scurtă biografie (privitoare la sănătate). În copilărie bolnăvicios. Mama decedînd îndată după naştere, am fost alăptat de diferite doici. La 3-4 ani, bolnav de friguri palustre. La 10 ani a suferit de scarlatină. La 11 ani, fracturat prin accident de joc tibia la piciorul stîng. După vîrsta de 11 ani nici o boală (exceptînd indispoziţii trecătoare), pînă la vîrsta de 80 de ani, cînd vederea mi-a fost redusă prin cataractă. Operat şi recăpătînd vederea la vîrsta de 83 de ani, am suferit în acelaşi an de pneumonie gravă, cu abces şi apă la plămîni.

Sănătatea în familie : Tatăl a trăit pînă la 77 ani şi a murit în urma unei pneumonii. Mama decedată îndată după naştere. Bunicul a trăit peste 70 ani. Una din fiicele mele, decedată la vîrsta de 17 ani, de meningită. Cealaltă fiică trăieşte şi este în vîrstă de 47 de ani.

Ocupaţiile în timpul vieţii : Între anii 1875-1885 am făcut şcoala primară la Institutul particular G. Arnold şi la Liceul din Craiova. Între anii 1885-1889, făcut studii la Universitatea din Bucureşti. Între anii 1889-1893, studii la Sorbonne (Paris) şi la Universităţile din München şi Leipzig în Germania. În anii 1895-1898, bibliotecar la Fundaţia Universitară Carol I Bucureşti. De la 1898 a funcţionat în învăţămîntul superior al Universităţii Bucureşti. În 1898 şi 1899 profesor la Seminarul pedagogic universitar. De la 1899-1901, conferenţiar, şi de la 1901 pînă la 1941, profesor la Universitatea Bucureşti, Facultatea de Litere şi Filosofie. Pe lîngă activitatea didactică am avut activitate de publicist. Am dirijat mai multe reviste. N-am avut concediu în tot timpul activităţii mele didactice decît în anul 1906, cînd am funcţionat ca director şi inspector general la Inv. sec. şi superior de la Ministerul de Culte şi Instrucţie Publică (precum se numea acest minister pe atunci). Numit membru al Academiei Române la 1925, am funcţionat aici pînă la 1948, cînd Academia Română a fost suprimată. Am prezidat Academia Română între anii 1938-1941. Ocupaţie politică am avut în mod intermitent între anii 1912-1940, fiind ales în cîteva rînduri în Parlament. La 1951 am fost numit ca referent la Institutul de Istorie şi Filosofie al Academiei R.P.R.

Răspunsuri la anchetă

1. — *Cînd m-am simţit că sunt bătrîn.* Nici scoaterea la pensie în 1941, nici cataracta la ochi nu m-a deprimat atît cît pneumonia suferită în iarna anului 1951. După pensionare, ocupaţia la Academie şi proprietatea mea din Butoeşti (Mehedinţi) mi-au susţinut moralul. Eram încă om întreg. Boala din iarna anului 1951 mi-a tăiat această susţinere. (Dealtfel, fără îngrijirea primită din Spitalul Endocrinologiei, nu aş fi astăzi în viaţă. Profesorului Parhon îi datorez, în bună parte, dacă nu în total, salvarea mea.) Înainte de boala din iarna anului 1951, exproprierea din toate bunurile ce le posedam mă pregătise la conştiinţa de bătrîn neputincios. Totuşi, nu în aceeaşi măsură ca boala. Ajutorul generos primit din partea foştilor mei elevi mi-a dat puterea să rezist. Într-un cuvînt, pot spune că am prins de veste că sunt bătrîn numai cînd am ajuns la vîrsta de 83 ani. Poate că tocmai fiindcă n-am prins de veste mai curînd, trăiesc însă şi astăzi, spre nenorocirea mea !

2. — *Ce pot spune despre evoluția mea spirituală?* N-am gîndit asupra ei cu dinadinsul pînă acum. Mă voi sili să o reconstitui din analiza scrierilor. După opt ani de studii universitare (patru la București și patru în Franța și Germania) m-am înapoiat în țară, optimist în ce privește cariera ce mi se va deschide. În 1893, peste tot în Europa domnea optimismul. Filosofia lui Herbert Spencer contaminase cu acest optimism pe toți intelectualii europeni. Nu se vedea, în viitor, decît progres, spirit industrial și încetarea războaielor. În ce mă privește, modesta proprietate rurală, moștenită de la mama mea, îmi dădea asigurarea că nu voi fi în vreo primejdie. Protecția lui Titu Maiorescu îmi era, dealtminteri, pe atunci, asigurată. Am început prin a scrie mici articolașe și studii prin ziarele și revistele vremii, în care transpira o mare încredere în principiile culturei europene occidentale. Idealul meu de atunci era să scriu o carte în care, expunînd aceste principii, să grăbesc educația poporului român. Am și scris un articolaș în acest sens, în ziarul *Românul*, prin toamna anului 1893 sau 1894. Sub influența culturii apusene și a școalei junimiste (T. Maiorescu) am scris *Cultura română și politicianismul* (articole adunate în volum și tipărit la editura Socec), în care criticam pe liberalii politicieni care, prin falsificarea instituțiilor liberale din Apusul european, împiedicau adevărata cultură a poporului român. Într-o piesă de teatru, *Păr de lup* (tipărită în Biblioteca pentru toți, Alcalay), prin persoana lui Traian dam chiar un ton revoluționar criticei mele. (Să fi fost acest ton revoluționar datorit impresiilor lăsate de povestirile tatălui meu privitor la bunicul, fost pandur de-al lui Tudor Vladimirescu?). Am scris, la începutul activității mele, și alte articolașe în care criticam sistemul de predare pedagogică (*Abuzul de pedagogie*, cum mi se pare că era intitulat un articol în *Convorbiri literare*), precum și direcția exclusiv teoretică dată învățămîntului public etc. În curînd, a prevalat în activitatea mea tendința de a face cunoscută filosofia europeană în aceea ce are ea mai important pentru omul contemporan. Am publicat fascicolele de *Studii filosofice*, din care primele patru au fost reunite în volumul *Puterea Sufletească*, premiat de Academia Română, și succesiv apoi, altele intitulate: *Valoarea științei*, *Rolul social al filosofiei*, *Martorul*, *Despre Suflet*, *Elemente de metafizică* etc.

Aruncînd astăzi o privire asupra acestor scrieri constat în ele ambiția mea de a mă arăta la curent cu mișcarea filosofică a timpului și mai ales că sunt un interpret competinte al filosofilor de reputație universală. Faptul că H. Bergson, filosoful francez la modă de la începutul secolului al 20-lea, s-a ocupat de teza mea de doctorat de la Leipzig (*Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturkausalität*) mi-a dat mult curaj pentru a persista cu publicațiile filosofice. Am transformat apariția fascicolelor de *Studii filosofice* într-o publicație trimestrială, *Revista de Filosofie*. O schimbare apreciabilă în evoluția mea spirituală o constat în anul 1927, cînd apare *Personalismul energetic* (Casa Școalelor, București). Înainte de anul 1927, lucrările pomenite mai sus, precum și: *Cursul de Psihologie* (1923), lecțiile de logică, ținute în 1915, îmi pot servi de certificat că nu mi-am pierdut timpul degeaba în cei opt ani de studii universitare, și că după urma activității mele cunoștința filosofică a fost întrucîtva sporită în publicul român. De la 1927, adică de la vîrsta de 59 de ani înainte, activi-

tatea mea se resimte de o schimbare. La început imperceptibilă, dar cu anii din ce în ce mai pronunțată. *Personalismul Energetic* din 1927 reia problema personalității omenești, care figurase și în *Elementele de Metafizică* și *Puterea Sufletească*. O reia sub o altă formă. Sub o formă care permite adîncirea ei. Ceva încă mai caracteristic. În *Personalismul Energetic*, la problema persoanei omenești este asociată și problema vocației, care se leagă de problema cea mare a destinului. Aceste noi probleme, alăturate de problema personalității, indică începutul unei schimbări produse în spiritul activității mele. Cu intrarea în vîrsta bătrîneței, ambiția de interpret competinte alunecă pe un drum care duce la pretenții mai înalte, evitate pînă atunci. Ca tînăr și ca om matur, între 25 și 60 de ani, eram mulțumit să expun de pe catedră și prin publicitate aceea ce învățasem de la alții; iar acum la bătrînețe, am început să predic, pe baza gîndirei mele proprii, aceea ce Românul trebuie să gîndească și să înfăptuiască pentru a corespunde unei vocații și unei destin al său național. În acest scop am ținut numeroase conferințe la Radio București, tipărite în parte de Casa Școalelor sub titlul *Vocația*, am scris *Românismul*, *Etnicul Românesc*, *Timp și Destin*, editate de Fundație, *Morala personalismului energetic* și *Personalismul și materialismul*, comunicări la Academia Română în anii 1946 și 1947. Înainte de 1927, activitatea mea, prin urmare, era condusă de spirit curat didactic, constînd în expunerea obiectivă a cunoștințelor filosofice împrumutate din cultura Europei de Apus, iar după 1927, cu vîrsta de bătrînețe, activitatea mea a evoluat, luînd caracterul unui apostolat în spiritul etnicului românesc. Să fie această schimbare de fapt o revenire la credințele pe care le primisem prin educație de la părinții mei? Tatăl meu a fost crescut de Eufrosin Poteca, egumenul mănăstirei Motru și filosof creștin în genul raționaliștilor din secolul al 18-lea, iar bunicul a fost preot, după ce a luat parte la revoluția din 1821. Bătrînețea aduce de multe ori la lumină influențele primite din copilărie. Totuși în cazul meu, eu n-am convingerea că evoluția a fost o simplă revenire. O bătrînețe aducătoare de revenire la influențele din copilărie merge de regulă paralel cu o slăbire a judecății critice; aceea ce la mine n-am putut constata. Publicațiile de după 1927 sunt la același nivel cu acelea dinainte de 1927.

3. — *Cum stau cu funcțiunile sensoriale, cu memoria și judecata?*

Vederea mi-a fost slabă din tinerețe. Pe lîngă miopie, la bătrînețe s-a adăugat cataracta, de care am suferit între 1947—1951. Auzul a slăbit de asemeni în anii bătrîneții. Mirosul, gustul, pipăitul probabil se resimt la bătrînețe, dar eu n-am cunoștință de schimbările produse în funcțiunea lor. Memoria a început cu vîrsta de 70 de ani să scadă. Acum cînd am peste 80 de ani, sunt adesea plictisit de uitarea, la momentul cînd ai nevoie, a numelor de persoane, dar memoria se menține intactă în ceea ce privește celelalte părți de cuvînt. Judecata o cred intactă, într-o anumită latură chiar o cred superioară celei din trecut. Analogiile și raporturile logice între faptele istorice le prind astăzi cu mai multă ușurință ca în trecut. După primul somn, în timpul nopții, după un vechi obicei al meu, stau deștept și reflectez asupra problemelor de care sunt interesat, prin lecturile din cursul zilei; ei bine, mi se pare că la bătrînețe aceste ore de reflectare în timpul nopții sunt mai pline de judecată critică decît erau înainte vreme. Bătrînețea mi-a descărcat atenția de la o mulțime de elemente parasitare și

distractive, lăsînd-o să se îndrepte spre cele esențiale. Astăzi, cu toată vîrsta de 84 de ani, aș putea să public în fiecare zi un articol de ziar, utilizînd reflecțiunile din timpul nopții, mai ușor decum făceam în tinerețe. Mai observ, de asemeni, că bătrînețea m-a făcut să judec cu mai multă exactitate raportul dintre oameni, cu deosebire acelea dintre bărbat și femeie.

4. — *Afectivitatea este oare schimbată?*

Lăsînd la o parte durerea și plăcerea sensorială pe care le cred mai scăzute, de cînd sunt bătrîn, afectivitatea cu rezonanță cerebrală o cred dimpotrivă sporită. Bătrînețea ascuțindu-mi înțelegerea raporturilor dintre oameni a făcut însă din mine un mizantrop. Multe fapte omenești, pe care nu le credeam posibile, fiindcă ele contraziceau normele de morală și idealul umanist, astăzi nu numai că le văd posibile, dar le cred chiar ca fiind mai corespunzătoare firei omenești. Misantropia mea este, așadar, un spor adus de bătrînețe, și ea este provenită din raționament, iar nu dintr-o reacție afectivă de repulsie față de om. Dimpotrivă, n-a fost om care, făcînd apel la serviciile mele, să-l refuz. Am fost, cum mi s-a spus de mulți, de o bunătate prostească. Tatăl meu pretindea că această bunătate o am moștenire de la mama mea, care era de o așa bunătate, încît el cînd pleca de acasă lua cu dînsul cheile de la cămară și pivniță, fiindcă altfel mamă-mea ar fi împărțit sătenilor toate proviziile. N-am iubit nici în tinerețe viața de petrecere în societate, în cluburi și cafenele. N-aș fi avut nici timp ; fiind ocupat pînă la 73 de ani, iar după, n-a mai fost în România viață de petrecere. Am fost tot timpul un visător, iubitor de singurătate. Cea mai mică surpriză, o simplă conversație cu o persoană străină făcea să mi se urce sîngele în obraji ; o situație care apoi, avînd-o repede la conștiință, mă contraria, indispunîndu-mă contra mea însumi. Cîteodată, urcarea sîngelui în obraz este și acum însoțită de o slabă transpirație spre creștetul capului, care îmi mărește și mai mult contrarietatea. Am fost în mare măsură un temperament emotiv, gata să-mi dau pe față în fiece moment emoția, dacă n-ar fi fost grija de prestigiu, care să mă stăpînească. De aceea, față de membrii familiei, de copiii mei chiar, am păstrat pînă la adînci bătrînețe o atitudine rezervată, ca să nu par ridicol printr-o expansiune exagerată. Aceeași rezervă am păstrat-o față de prieteni, și pe care unii au interpretat-o greșit. Afectivitatea legată de funcțiile sexualității mi-a fost în tinerețe cu mult mai ridicată. La 25 de ani am riscat să iau în căsătorie o fată bavareză, servitoare în casa din München unde locuia prietenul meu C. I. Băicoianu, fascinat fiind de frumusețea ei corporală. Cu intempestivitatea afecției sexuale, a mers în același pas și intensitatea sentimentului de gelozie, care de multe ori era ascunsă tot din motivul de a nu părea ridicol, dar care m-a făcut mult să sufăr, pînă pe la 65 de ani. Funcțiunea organelor sexuale a început la 17 ani și a continuat în mod normal pînă la 70 ; după 70 de ani pînă la 81 de ani, funcțiunea organelor sexuale a fost redusă la reproduceri de hormoni sexuali, fără executarea actului sexual complet. În tot cursul vieții mele n-am avut ocazia să observ asupră-mi fenomenele de „libido" descrise de Sigm. Freud.

5. — *Mișcările corpului. Sport*

Educația fizică a fost foarte neglijată în timpul școlarității mele. Afară de jocurile obișnuite : cu mingea, cu arșicele, de-a războiul și poarca,

n-am cunoscut alte exerciţii corporale în colectiv, cu ceilalţi camarazi. La jocuri se adăugau exerciţii de gimnastică, dar foarte sumare, şi de care eu adesea eram dispensat, fiind considerat ca prea slab pentru a le risca. Sportul mi-a fost cu desăvîrşire necunoscut. M-a ţinut însă sănătos aerul de la ţară, pe care îl respiram în comuna Butoeşti, unde aveam proprietatea moştenită şi unde mă duceam vara spre odihnă. Vîrsta de peste 80 de ani de care mă bucur cred că o datorez muncii intelectuale pe care am avut-o. N-a fost zi fără muncă intelectuală.

Singurul meu sport a fost în cîmpul muncii profesionale !

6. — *Oboseală şi totuşi Potenţial spiritual* !

Sunt zile cînd aş putea repeta scrisoarea filosofului Seneca către Lucilius (scris. XXVI) : Poţi să mă consideri printre muribunzi, totuşi eu mă felicit fiindcă injuriile timpului nu le-am resimţit în suflet, ci în corp ; n-am îmbătrînit decît trupeşte ! Spiritul îmi este plin de vigoare şi se simte fericit că n-are ceva de comun cu trupul ! — Dar sunt unele zile, cum a fost de exemplu aceea de ieri, 30 decembrie 1952, cînd n-aş fi putut repeta scrisoarea lui Seneca ! Oboseala se accentuează, respiraţia îmi este îngreunată, de pare că aş poposi după un drum lung făcut pe jos. Şi totuşi, chiar într-o zi ca ziua de ieri, venind la mine în vizită prietinul domnul Br., am putut discuta despre bătrîneţe ca în zilele bune. Din momentul ce intru în deprinderile mele vechi, de profesor de filosofie, oboseala trece. Aşa mi se întîmpla şi înainte. Dacă eram indispus, obosit, din momentul ce intram în sala de curs şi făceam lecţia, eram din nou în stăpînirea potenţialului meu spiritual. Cred că, în specialitatea mea potenţialul spiritual care îmi stă la dispoziţie a rămas şi va mai rămîne încă oarecare timp aproape acelaşi ca şi în trecut. *[···]*

REPERE BIBLIOGRAFICE

Petre Pandrea, *Atitudini și controverse*. Ediție îngrijită, Cuvînt înainte și note de Gh. Epure, București, Edit. Minerva, 1982, 604 p.

În șiragul de valori interbelice care au împodobit cultura noastră, personalitatea lui Petre Pandrea se profilează clar prin polivalență și activism neostenit pe baricadele raționalismului, umanismului și democrației. Începînd din a doua parte a deceniului al treilea și pînă aproape de sfîrșitul anilor '30, Petre Pandrea este o prezență constantă în publicistică, remarcîndu-se prin paleta pe cît de variată tematic, pe atît de pertinentă în conținut a articolelor sale. Evenimentele se succedau însă cu repeziciune, încît luptătorul era mereu somat să stea pe metereze. Au urmat apoi ani care nu i-au fost prielnici celui care n-a vrut să se acomodeze imprejurărilor, refuzînd să facă rabat la cele mai adînci convingeri ale sale. Așa se face că o bună parte din articolele lui Pandrea, întru totul remarcabile, n-au avut cum sau nu s-a putut să fie adunate de prin gazetele și revistele în care au fost găzduite pentru a fi reunite în volume care să le salveze definitiv de riscul condamnării la uitare. Iată de ce travaliul atît de migălos și competent realizat al lui Gh. Epure —, concretizat în masivul volum de peste 600 pagini, cuprinzînd cele mai reprezentative din articolele scrise de Pandrea în perioada menționată —, merită din partea noastră toată gratitudinea.

Publicistica lui Petre Pandrea ilustrează cu strălucire, într-o vreme cînd forțele întunericului se străduiau din răsputeri să demoleze valorile consacrate de o evoluție multimilenară și să pună în loc violența și disprețul față de om și cultură, persistența și forța curentului de opinie statornic atașat idealurilor de libertate și justiție, democrație și progres social. Eseistica acestui fiu tumultuos al Olteniei, cu studii temeinice în țară și străinătate, are în centrul ei cele mai arzătoare teme sociale și politice ale zilei. În afara actualității, articolele lui Pandrea se disting în epocă prin încă două calități. Este vorba, în primul rînd, de predilecția autorului pentru avansarea unor soluții radicale ale problemelor pe care le discută și, în al doilea rînd, de frumusețea scrisului său. Împreună, aceste particularități conferă gazetăriei sale o mare forță de difuziune. Aprobate sau respinse, articolele lui Pandrea sînt citite, stîrnesc comentarii, neputînd fi ignorate.

Vocația de sociolog îl ajută pe P. Pandrea să se orienteze cu precizie în vălmășagui de evenimente sociale și politice din acest agitat deceniu al patrulea. Drept fir al Ariadnei i-a slujit adeziunea sa la o analiză a societății realizată în termenii materialismului istoric. Puse în conceptele acestuia, grava criză în care se zbătea întrega lume, ascensiunea regimurilor totalitare, între care și hitlerismul, proliferarea iraționalismului și a altor modalități ideologice de anulare a conștiințelor i-au apărut gînditorului român nu ca niște fatalități ale istoriei, ci ca manifestări ale unor defecțiuni de structură ale societății de atunci, o dovadă peremptorie a necesității unei mai bune întocmiri sociale. În viziunea sa, caracterizată printr-o împletire sui-generis dintre țărănism și socialism, organizarea societății trebuia să consacre în ordine juridic-statală preeminența celor două clase muncitoare către care se îndreptau toate simpatiile sale: a muncitorilor de pe ogoare și a muncitorilor din fabrici. Provenit el însuși din lumea satului, Petre Pandrea considera că preponderența agriculturii în economia românească este un fapt care nu putea să nu aibă răsunet în planul proiectelor de restructurare socială.

La vremea respectivă, faptul că o personalitate cu autoritatea lui Pandrea se pronunța împotriva statu quo-ului social convenabil claselor exploatatoare și pentru o nouă întocmire, mai dreaptă, a societății avea o semnificație deosebită. Reorganizarea din temelii a societății, abandonarea așezării pe baze private a vieții economice și adoptarea unui tip de proprietate și de producție colectivist (v. între altele *Statul și munca modernă*, op. cit,. p. 39—44), reprezentau în viziunea sa singurul remediu în stare să pună pe oameni la adăpost de urgia

crizelor ciclice la care îi condamnase orînduirea în funcțiune. Soluțiile preconizate le consideră valabile și pentru alte țări europene după cum și criza, cu întregul ei cortegiu de probleme și de disfuncții sociale cu care se confruntă omenirea aveau pentru el o semnificație de sistem. De pe asemenea poziții teoretice radicale, Petre Pandrea se pronunță hotărît împotriva hitlerismului, a fascismului în general, care lichidează democrația și instaurează o dictatură sustrasă oricărui control din partea cetățenilor (v. articolul *Clica și democrația*, p. 124—128). Ca regim politic abuziv și nelegitim, principiul suprem de guvernare fascist, arată P. Pandrea este teroarea care vizează în mod deosebit clasa muncitoare și intelectualitatea înaintată, pe toți democrații, adversarii săi cei mai redutabili. În sfîrșit, observă el cu perspicacitate, după instalarea la putere a nazismului, fascismul înseamnă război, adică cel mai mare consum neeficient de resurse materiale și umane, care perturbă pentru ani de zile funcționarea normală a unei societăți.

Ochiul său a stăruit însă atent și asupra detaliilor. Faptul cotidian uneori anodin, activitatea unor instituții sociale, variate opere literar-artistice ș.a. — se convertesc în prilejuri ale unor dezbateri mai generale. Propriu-zis, pe Petre Pandrea faptul particular în sine nu-l interesează decît ca o treaptă în aprofundarea unor teme și principii mai generale. De aceea, ziaristica pentru Petre Pandrea este în primul rînd un prilej de a face filosofie și sociologie din perspectiva mereu reluată a idealului său social-politic. Bunăoară, în articolul *Cînd mătrăguna înflorește*, apărut în *Adevărul* din 17. X. 1935 (v. op. cit. p. 235—236) pornind de la repertoriul unui teatru bucureștean autorul ajunge la sublinierea necesității unor reforme structurale economice și sociale care implică planificarea producției, restabilirea echilibrului dintre muncă și consumație și rezolvarea problemei distribuției. De asemenea, cronica la piesa *Gaițele* de Alexandru Kirițescu (v. pag. 578—582) este și un bun prilej de subtile observații de ordin sociologic.

Trăind într-o lume aflată în plin proces de așezare într-o matcă nouă, gînditorul consideră că cerința stringentă a momentului este suprimarea exploatării economice, a discriminărilor, a oricărui fel de înjosire a omului. Petre Pandrea își alătură cu generozitate condeiul celor care înțelegeau să se opună stihiei barbare a acelor vremi tulburi. Articole precum *Isprava haiducilor de la „Arboroasa"*, *„Dați Cezarului..."*, *Cianura de potasiu sau cultul violenței*, o bună parte din ciclul *Germania hitleristă*, sînt tot atîtea mărturii de conștiință ale unuia dintre cei mai consecvenți luptători angajați în această bătălie cu forțele întunecate ale deceniului al patrulea.

Expresie a unei gîndiri înaintate, multe din articolele cuprinse în volumul *Atitudini și controverse* își menține o incontestabilă actualitate. Nu mai puțin adevărat este însă și faptul că uneori patina timpului se resimte în suficientă măsură pentru a face necesare unele explicații și precizări. Tocmai de aceea, lăudînd încă o dată strădania editorului, nu putem să nu observăm că intervenția sa obiectivă și lămuritoare în multe cazuri, lipsește uneori. De exemplu, afirmația lui Pandrea că țărănimea noastră a slujit în 1916 interese expansioniste (v. p. 28), lăsată fără nota de rigoare, poate deruta cititorul neavizat. La fel aprecierea sa, surprinzătoare și inexactă, că guvernarea Iorga—Argentoianu a voit să fie preludiul instaurării fascismului în România, se cerea comentată. Iar exemplificările ar putea continua. Aceste constatări critice nu anulează însă meritele editorului de la care așteptăm noi inițiative și realizări în acțiunea de restituire a operei uneia dintre personalitățile de viu interes ale epocii interbelice.

Gh. Socol

* * * *Socialism științific. Crestomație. Tematică*. Coordonator prof. dr. Aurelian Cosmațchi. București, Editura didactică și pedagogică, 1983, 475 p.

Este bine știut că procesul de învățămînt trebuie să ofere tineretului studios nu numai un cadru instituțional și organizatoric sau un climat favorabil, ci și instrumente adecvate de lucru, cu ajutorul cărora să se poată depăși neajunsurile și dificultățile firești ce stau în calea procesului instructiv-educativ. De acest imperativ credem că s-a călăuzit colectivul de socialism științific al catedrei de științe sociale din I.M.F. București în elaborarea volumului *Socialism științific. Crestomație — Tematică — Bibliografie*, apărut în Editura didactică și pedagogică sub coordonarea prof. dr. Aurelian Cosmațchi.

Călăuziți de bogăția de idei din *Programul* Partidului Comunist Român, de gîndirea

creatoare, dialectică, originală și revoluționar înnoitoare a tovarășului Nicolae Ceaușescu, autorii au conceput lucrarea ca un îndreptar metodico-didactic menit să ajute studenților în eforturile lor de a înțelege profund concepția partidului nostru asupra socialismului științific ca orizont și perspectivă teoretică indispensabilă în lupta clasei muncitoare, a maselor populare din țara noastră pentru edificarea socialismului și comunismului, proces care — așa cum arată și coordonatorul — se încadrează organic în marile prefaceri revoluționare ce se petrec astăzi pe plan mondial.

Trebuie remarcat în primul rînd faptul că o astfel de lucrare era resimțită ca necesară în rîndurile studențimii, necesitate înțeleasă și satisfăcută cu competență de membrii Colectivului de socialism științific de la I.M.F. București. Ca primă lucrare de acest fel apărută la noi, ea e concepută în mod original, în conținutul său structurîndu-se organic cele 23 de teme ce formează Programa analitică a cursului de socialism științific aprobată de Ministerul Învățămîntului în 1982, cu textele bibliografice ce compun crestomația corespunzătoare fiecărei teme. Acestea din urmă cuprind selecții din operele clasicilor socialismului științific, din documentele programatice ale partidului nostru și mai ales din opera teoretică originală, cu largi deschideri înnoitoare și pătrunse de spirit revoluționar a tovarășului Nicolae Ceaușescu, selecții pertinent făcute și didactic semnificative pentru temele pe care le acoperă. Parcurgerea întregii crestomații scoate în evidență larga respirație teoretică românească în abordarea principalelor teme ale cursului de socialism științific.

Conținutul lucrării capătă valențe pedagogice superioare prin propunerile de teme orientative pentru dezbatere în seminar, teme pentru referate și o bibliografie selectivă, toate alese cu multă grijă pentru fiecare temă. Schemele și graficele pentru multe teme, rod al colaborării dintre prof. dr. Olivia Clătici și prof. dr. Aurelian Cosmațchi are menirea de a facilita cititorului înțelegerea mai profundă, în esențialitatea lor, a problemelor studiate.

O parte deosebit de importantă și mai ales utilă a lucrării o considerăm a fi cea dedicată Anexelor.

Acestea cuprind informații și date semnificative social-politice de actualitate, unele dintre ele obținute din surse de prestigiu interne și internaționale, și care se pot dovedi elemente de bază în explicitarea și ilustrarea convingătoare a temelor abordate și în conturarea unei viziuni mai ample asupra fiecărei probleme. Sînt informații deosebit de interesante despre statele lumii, evoluția populației pe continente, partidele comuniste și muncitorești, partidele socialiste și Internaționala socialistă, fenomene de criză, de inflație și decalaje în lumea capitalistă, marile monopoluri internaționale și veniturile acestora, Piața comună, evoluția mișcărilor de eliberare națională, venitul anual pe locuitor în unele țări ale lumii, situația alimentară mondială, probleme de dezvoltare economico-socială a României, propuneri ale țării noastre făcute în marile foruri internaționale, colaborarea activă a României cu toate țările lumii etc. Concepută și realizată astfel lucrarea capătă valențe enciclopedice instituindu-se ca un remarcabil instrument de lucru atît pentru studenți cît și pentru multe alte categorii didactice. Ea poate servi, de asemenea, cu foarte bune rezultate, învățămîntului politico-ideologic de partid, A.S.C. sau sindicat.

Modul în care a fost elaborată lucrarea corespunde exigențelor actuale ale procesului de învățămînt și educație, ea oferind un orizont larg de cunoaștere asupra multora dintre problemele actuale ale cursului de socialism științific ca și posibilitatea fixării — prin schemele și mai ales anexele conținute — liniilor esențiale ale materiei ce constituie obiectul de predare a cursului.

Realizată în condiții grafice de cea mai bună calitate, lucrarea se înscrie și ca una din cele mai bune reușite ale Editurii didactice și pedagogice.

Ion Bâtlan

Marin Voiculescu, *Replici*, București, Edit. Cartea Românească, 1983, 370 p.

Loc geometric al profunzimii ideilor și al maximei concizii în exprimarea lor, aforismul concentrează o extinsă experiență culturală și de viață. Valoarea sintagmelor aforistice vine tocmai din redarea „multului" prin „puțin". Prin „definiție" (aphorismos = definiție, delimitare, în lb. greacă) el se situează la antipodul entropiei gîndirii — platitudinea, și al risipei de cuvinte — redundanța. Lucian Blaga surprindea foarte exact și sintetic aceste exigențe: „Cînd formulezi un aforism trebuie să-l aduci în situația de a refuza orice adaos." Este probabil cel mai elocvent aforism despre natura aforismului însuși.

Marin Voiculescu subscrie explicit la această cerință programatică, în precedentul său volum *Lumea în gîndire*, atunci cînd alege maxima-etalon a lui Blaga drept motto al secțiunii intitulate „Aforism-cugetare". Înseamnă, aceasta, asumarea inechivocă a rigorilor genului, subscrierea benevolă la criteriul axiologic principal al acestuia.

Ultima sa carte își propune, după cum se precizează în *Cuvînt înainte*, „să dea relief aforismului, cugetării, maximelor «cuibărite» în opera unor prozatori ori poeți, eseiști ori dramaturgi, critici literari de ale căror nume sînt prin excelență legate în epoca românească actuală domeniile amintite". Ea își mai propune, se arată, „să facă scurte comentarii asupra „stîlpilor de rezistență" ai construcțiilor literare: aforisme, cugetări, maxime, postulate, metafore-nucleu". (Să observăm, în treacăt, că o delimitare tranșantă între aceste noțiuni nu se poate opera, sferele lor fiind în cea mai mare parte suprapuse). Este de reținut mai întîi ideea că aforismele — ale altora, bineînțeles, — dacă nu suportă nici un adaos, ar putea în schimb să fie supuse unui comentariu întregitor, tot de natură aforistică. Așa cum își propune declarat autorul: „Cititorul va găsi (...) nu un simplu comentariu asupra celor scrise și extrase între ghilimele de la un autor sau altul, ci o *încercare de dezvoltare a gîndului* (subl. n.), prin formularea altor aforisme, cugetări, întrebări". În ce măsură însă o asemenea întreprindere, situată între exegeză, antologie și creație propriu-zisă, este posibilă fără a fi și corespunzător de riscantă? Fără îndoială, a orîndui între coperțile unui volum reflecții asupra omului, literaturii sau istoriei, asupra menirii și condiției artistului, versuri configurînd profesiuni de credință sau chiar aforisme aparținînd unor maeștri ai genului este oricum o lucrare profitabilă. Ea readuce în focarul atenției autori și idei asupra cărora, altfel, ritmul tot mai accelerat al vieții noastre cotidiene ne-ar fi aminat mult sau chiar ne-ar fi blocat revenirea.

O interogație persistă însă obsedantă. Ce condiții are de îndeplinit încercarea de „dezvoltare a gîndului" încorporat, sub forma unei expresii unice, inconfundabile, într-o maximă? Un adaos de semnificație în planul intensiunii, o lărgire a ariei de cuprindere, sub raportul extensiunii? Un plus de cizelare, din punctul de vedere al formei? Se pare că răspunsul ar trebui să însumeze toate aceste deziderate. Uneori, destul de rar, autorului îi reușește această performanță. Precum în cazul unei sentințe formulate de Ana Blandiana: „Poezia nu trebuie să strălucească, trebuie să lumineze" la care M. Voiculescu adaugă sobru și inspirat: „Nimic mai adevărat: dacă nu luminează nu strălucește". Se detașează cu destulă claritate aici o subtilă prelungire dar mai ales o cosubstanțială adîncire a „gîndului" comentat.

În alte cazuri însă, din nefericire, comentariul capătă doar o postură strict exclamativă. El nu numai că nu pune într-o lumină nouă sau de o mai mare intensitate textul original, dar chiar îi adumbrește cumva iradierea stilistică și percutanța persuasivă. Îl antrenează, involuntar, firește, pe fastidioasa pistă a locului comun și a bagatelizării. Astfel, reflecția aparținînd lui Ioan Alexandru: „În poezie se întîmplă ca în matematici — trebuie să alegi, din toată știința ta, cifra, semnul algebric potrivit ca să dezlegi toată povestirea. În poezie trebuie ales acel cuvînt și imagine cea mai potrivită, care deschide drumul spre inima lucrurilor și a lumii" — această cugetare atît de sugestivă și plină de înțelesuri, deci, este comentată la modul pur retoric: „Inima lucrurilor și a lumii. Cîtă precizie în intuiția frumosului. Cîtă înălțare spre adîncimi. Cîtă trudă spre cheie! "Tensiunea ideatică a comentariului este, în acest caz, destul de departe de cea a modelului. Alteori semnificația aforismului de la care se pleacă este, în mod straniu, interpretată inadecvat, caz în care comentariul devine de fapt o alterare a mesajului inițial. Așa se întîmplă de pildă cu aforismul lui Aurel Baranga: „Nu-i judecați pe scriitori, fie și numai pentru faptul că sînt singurele ființe pe care le așteaptă, realmente, judecata de apoi", pe care M. Voiculescu îl „dezvoltă" astfel: „Nu știu dacă aceea îi așteaptă. Sigur este însă că aceasta *de aici* îi așteaptă. De fapt ei ar trebui să fie distruși profesionalicește și sufletește cînd nu i-ar aștepta cea de pe pămînt". Or, este cît se poate de limpede că Baranga nu se refera cîtuși de puțin la o „judecată de apoi" extramundană, de inspirație biblică, ci la una tot *de aici*, anume la judecata implacabilă a posterității! De data aceasta comentariul, avînd ca obiect de referință o semnificație receptată de manieră improprie, pe lîngă faptul că nu oferă un plus de comprehensiune, pune ideea autorului antologat sub semnul nefast al erorii.

Aceste observații precum și altele ce s-ar mai putea face în același sens nu vor să minimalizeze oportunitatea cărții în discuție. Ele au menirea să releve doar dificultățile — cît se poate de firești dealtfel — pe care le întîmpină atît practicarea *genului aforistic*, cît și, cu atît mai mult, tentativa unui comentariu care să atașeze creațiilor aforistice un plus de cuprindere și de profunzime, fără a le diminua sau estompa ceva din strălucirea și adîncimea inițială.

Constantin Coșman

* * * *Revista de Referate în filosofie*. Seria : Literatură străină. Redactor coordonator Dan Totescu. Biblioteca Centrală de Stat, 1982, Bucureşti, anul II, 215 p.

Recentul număr, al II-lea (nr. 1 a apărut în 1980), sub genericul **„Revistă de referate"**, oferă o culegere de referate-recenzii, de fapt mici studii bine elaborate, un instrument de lucru pentru cei ce vor să cunoască mişcarea de idei din lumea contemporană.

Structurată în şase capitole (*Orientări contemporane în ştiinţele sociale*; *Dezbateri în gîndirea marxistă contemporană*; *Filosofia analitică şi teoria ştiinţei*; *Existenţialism*; *Hermeneutică*; *Fenomenologie*), revista prezintă sinteze asupra principalelor apariţii editoriale mai recente şi mai importante în domeniul filosofiei. Gradul mare de dificultate al acestora, precum şi acţiunea lor în viaţa spirituală astăzi, justifică întru totul abordarea nu numai a unor lucrări în limbi străine, ci şi a unora deja traduse în limba română. Autorii au reuşit să prezinte într-o manieră clară, însoţind expunerea nu numai de o explicitare, ci chiar de o viziune interpretativă lucrări ale unor gînditori de influenţă, dintre care amintim : B. Russell, *De ce nu sînt creştin* (trad. rom., 1980); B. G. Kuznețov, *Raţiune şi fiinţare* (trad. rom., 1979); W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii* (4 vol., trad. rom., 1978); J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (London, 1975); E. Schrödinger, *Ce este viaţa?* (trad. rom., 1980); L. Wittgenstein, *Über Gewissheit* (Frankfurt a. M., 1975); M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding* (Tübingen, 1975); *Was heisst, Denken?* (Tübingen, 1975); H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (ed. 4-a, Tübingen, 1975); *La sémantique de l'action* (redacţia P. Ricoeur, Paris, 1977); R. Ingarden, *Studii de estetică* (trad. rom., 1978). În anexă (p. 198—215) se află „bibliografii ajutătoare" pentru înţelegerea lucrărilor recenzate şi, implicit, a concepţiei gînditorilor menţionaţi şi a altora.

Fără a ne angaja într-o analiză a conţinutului lucrării, menţionăm, între particularităţile ei, că : a) depăşeşte modalitatea obişnuită a descrierii lucrărilor într-o cercetare bibliografică, printr-un travaliu totodată de explicitare şi analiză interpretativă; b) pune accent, totuşi, pe prezentarea (exactă, cu desprinderea conceptelor de bază şi a soluţiilor), lucrărilor, ceea ce permite cititorului o introducere în cunoaşterea acestora (în înţelegerea punctului de vedere teoretic, a concepţiei pe care o expune); c) realizează un început de confruntare cu teoriile analizate, de înfăţişare critico-interpretativă a lor; d) integrează analizele în dezbaterile teoretice actuale în jurul reconstrucţiei unor domenii (îndeosebi metodologia, filosofia ştiinţei, ontologia, estetica şi logica); e) înfăţişează, în texte şi contexte, cîteva dialoguri contemporane semnificative : al metodelor (dialectică şi analiză logică; dialectică şi hermeneutică îndeosebi); al teoriilor ştiinţei (teoria marxistă şi cea analitică, mai ales); al ateismelor (ateismul marxist şi ateismul scientist); al „umanismelor" (umanismul marxist şi umanismul existenţialist); f) semnalează aspecte mai noi ale reconstrucţiei unor domenii (impactul analizei limbajului în teoria ştiinţei, în estetică şi ontologie; impactul teoriei acţiunii în logică şi filosofia ştiinţei).

În consecinţă, nu putem decît să subliniem oportunitatea acestui gen de lucrări, îndeosebi în stadiul actual al circulaţiei (încă greoaie şi cu multe goluri) a informaţiei, să apreciem iniţiativa B. C. S. şi eforturile lui D. Totescu (căruia îi aparţin majoritatea referatelor) în realizarea acestui ghid eficient în cunoaşterea şi evaluarea creaţiei teoretico-filosofice contemporane.

Al.B.

George Uscătescu, *Saggi di cultura e filosofia*, Genova, Studio Editoriale di Cultura, collana diretta da Pier Ottonello, 17, 1981, 290 p.

Personalitate de prestigiu a culturii contemporane*, G. Uscătescu s-a impus, prin numeroasele sale scrieri**, de multă vreme în conştiinţa spirituală a epocii noastre. Ca şi în alte lucrări anterioare, culegerea de eseuri, reunite în volumul de faţă, vizează o gamă

* Printre altele, profesorul G. Uscătescu este titularul catedrei de teoria culturii şi estetică a Universităţii Complutense din Madrid, preşedinte al societăţii ibero-americane de filosofie, preşedinte al societăţii internaţionale de studii umanistice „Giovanni Gentile" din Roma; conducător şi membru a numeroase instituţii filosofice şi culturale din Europa şi America.

** Dintre numeroasele lucrări, amintim : *Rumania, pueblo, historia, cultura*, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas,

largă de probleme de istorie a filosofiei și culturii, diferite aspecte ale vieții social-politice contemporane. Numeroase din eseurile incluse în volumul de față prezintă interes și pentru cititorii din țara noastră.

În primul eseu (*Epos și Logos în Grecia clasică*) autorul ne transpune în ambianța filosofiei antice grecești, punctînd principalele momente cheie ale formării culturii grecești antice, începînd cu epopeile homerice, cu tragediile lui Sofocle, Euripide și Eschil, continuînd cu presocraticii pînă la Socrate. Celelalte două studii dedicate filosofiei antice grecești (*Știința și tehnica în convergență cu gîndirea antică* și *Dialog cu Heraclit*), sînt scrise din perspectiva unor meditații contemporane (Heidegger, Hegel, Schelling, Wittgenstein și Ricoeur).

Cronologic, ar trebui menționate cele două eseuri referitoare la epoca Renașterii (*Teoria Renașterii* și *Universul poetic al lui Dante*), în care umanismul renascentist este înfățișat ca realizare superioară a lui *humanitas*, conturare a acelui echilibru interior al omului în relațiile sale cu lumea exterioară, exprimarea aspirațiilor sale spirituale în termenii raționalității. Ideile Renașterii — arată autorul — se impun meditației filosofice contemporane ca o „autentică ontologie culturală a modernității".

Iluminismul este prezent în volum prin regîndirea a două mari personalități reprezentative ale curentului : Rousseau și Voltaire (*Rousseau și Voltaire : un centenar*).

Filiații interesante de idei sînt dezvoltate în jurul unui alt cuplu filosofic : Kierkegaard și Unamuno (*Kierkegaard și Unamuno sau interioritatea secretă*), temă frecventă, după cum se știe, în literatura exegetică contemporană referitoare la precursorii existențialismului. Menținîndu-ne în zona istoriei filosofiei spaniole, am reține și cele două eseuri, unul asupra lui Ortega-y-Gasset (*Ortega-y-Gasset, o personalitate europeană actuală*) și un altul dedicat lui Munoz Alonso (*Munoz Alonso și ideea de cultură*). Dintre gînditorii și curentele filosofice contemporane, amintim pe Heidegger (*La moartea lui Heidegger*) și „Școala de la Frankfurt" (*Notă asupra „Școlii de la Frankfurt"*).

O serie de studii vizează spațiul gîndirii italiene, fie că este vorba de filosofi propriu-ziși (*Sciacca și viitorul inteligenței* ; *Sciacca și criza metafizicii*) sau de reprezentanți de seamă ai tomismului (*Antropologia și problemele sale la Sf. Toma din Aquino* ; *Teoria valorilor la Bonaventura*).

Problemele de filosofie a culturii ocupă, în economia volumului de față, un loc bine definit. Amintim, în acest sens, eseurile : *Spre o teorie actuală a culturii* ; *Umanismul și cultura de masă* ; *Trăsături estetice ale culturii spaniole)*

Sînt prezente în volum numeroase reflecții ale autorului în legătură cu unele aspecte social-culturale și politice ale continentului nostru. Ele sînt marcate, îndeosebi, în eseurile : *Europa și intelectualii* ; *Asupra comunității europene* ; *Discurs asupra Europei*, și altele. În aceste eseuri G. Uscătescu dovedește, adesea, un accentuat discernămînt critic în confruntarea cu multiplele probleme, de cele mai diferite nuanțe, care definesc epoca noastră. În opinia sa, „comunitatea europeană" este cea a conștiinței situației europene actuale, bazată pe comunitatea de cultură, cauze, valori și scopuri, în stare să depășească pesimismul, să mențină, pe prim plan, primatul reflexiei, al raționalității, seninătății și al speranțelor, să-și regăsească unitatea, nu pe terenul unei dimensiuni, exclusiv a „conștiinței tehnologice", amplificată la scară planetară, ci, conform exigențelor valorilor sale culturale, cu o atît de bogată tradiție.

N. I. Mariș

Madrid, 1951 ; *Relaciones culturales hispanorumanas*, Editorial Destin, Madrid, 1951 ; *Hombres y realidades de nuestro tiempo*, Ediciones Rialp, Madrid, 1961 ; *Vico ed altre guide*, Edizioni Giardini, Pisa, 1962 ; *Tiempo de Ulises*, Editorial Nacional, Madrid, 1963 ; *Tempo di Utopia*, Edizioni Giardini, Pisa, 1967 ; *Teatro occidental contemporaneo*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1968 ; *Proceso al Humanismo*, Eiciones Guadarrama, Madrid, 1968 ; *Erasmo*, Editore Nacional, Madrid, 1969 (lucrare distinsă cu premiul național, pentru literatură în 1970) ; *Genesi e Vicende dello Strutturalismo*, Edizioni Giardini, Pisa, 1972 ; *Saber y Universidad*, Instituto de Estudios Politicos, Madrid, 1975 ; *Idea del Arte*, Editorial Reus, Madrid, 1975 ; *Brancusi y el Arte del siglo*, Editorial Reus, Madrid, 1976 ; *Historia de la Filosofia*, Ed. Luis Vives, Zaragoza, 1978 ; *Lenguaje y Creatividad*, Ed. Reus, Madrid, 1981.

* * * *Aristotle, The Collected Papers of Joseph Owens.* Edited by John R. Catan. State University of New York Press, Albany, 1981, 264 p.

Un număr de cincisprezece contribuţii ale lui Joseph Owens consacrate filosofiei aristotelice, publicate din 1960 încoace în diverse periodice („The Review of Metaphysics", „The Monist", „Canadian Journal of Philosophy" ş.a.) şi volume colective, apar editate laolaltă de John R. Catan, în 1981, sub titlul *Aristotel*, cu subtitlul *Studii de Joseph Owens*. Editorul a inclus în volum şi o bibliografie completă a lui J. Owens, ordonată cronologic, şi care se deschide cu un articol publicat de autor în 1946. Cuprinzătoarea listă bibliografică conturează profilul unui important şi devotat cercetător al filosofiei europene antice şi medievale, aplecat cu o stăruinţă particulară asupra diferitelor aspecte ale gîndirii aristotelice.

Contribuţiile reunite în volumul îngrijit de J. R. Catan au ca dominantă tematică problemele teoriei aristotelice a cunoaşterii, urmărind din acest unghi gîndirea Stagiritului nu doar în scrierile logice ale acestuia, ci, mai mult încă, în cele de filozofia naturii şi de filosofie morală. Ne vom opri pe scurt, în cele ce urmează, la dezvoltările cuprinse în studiile *Aristotel — maestrul celor care ştiu. Concepţia aristotelică asupra ştiinţelor, Materie şi predicaţie la Aristotel, Universalitatea sensibilului în noetica aristotelică* şi *Argumentarea aristotelică în sprijinul principiului material al corpurilor.*

În primele două din aceste cinci contribuţii Owens explică accepţiunea termenului „ştiinţă" la Aristotel privită prin comparaţie cu accepţiunea mai restrînsă pe care o are acest termen în utilizarea modernă curentă, prezintă clasificarea aristotelică a ştiinţelor cu criteriile pe care se întemeiază, oprindu-se mai stăruitor asupra statutului ce revine între ştiinţele teoretice filosofiei naturii şi asupra destinului de mai tîrziu al acesteia. Ştiinţele matematice sînt privite de Aristotel ca fiind mai perfecte decît ştiinţele fizice corespunzătoare (cum sînt, de pildă, astronomia nautică sau armonica acustică), pentru că dintre accidente, doar cantitatea, studiată de ştiinţele matematice, oferă un principiu de cunoaştere „comensurat demonstrativă". Această apreciere aristotelică din *Analiticele Secunde* nu este totuşi în dezacord cu rangul conferit în *Metafizica* filosofiei naturii, privită ca o ştiinţă demonstrativă superioară matematicii; pentru că aici comparaţia e făcută după un alt criteriu. „În privinţa modului lor de a demonstra, ştiinţele fizice matematizate aparţin celui mai perfect tip de procedură ştiinţifică. Motivul plasării lor mai prejos de filosofia naturii nu ţine de vreo carenţă a lor în ce priveşte rigoarea demonstrativă, ci de prioritatea substanţei faţă de accident. Procesele demonstrative ale ştiinţelor matematizate sînt pe deplin comensurate în relevarea cauzei lucrurilor de care se ocupă. Numai că în acest caz cauza însăşi, întrucît se încadrează categoriei cantităţii, are în ordinea fiinţei un rang inferior celui pe care-l au principiile din categoria substanţei" (p. 31—32), adică materia şi forma, cu care operează filosofia naturii.

Schema aristotelică generală a ştiinţelor şi, înăuntrul ei, delimitarea şi ierarhizarea matematicii, a filosofiei naturii şi a metafizicii oferea posterităţii, după aprecierea lui Owens, un fundament solid şi suficient de cuprinzător pentru „o gamă satisfăcătoare" de activităţi intelectuale, inclusiv pentru investigaţia experimentală şi elaborarea matematică în maniera ştiinţei moderne. Tradiţia peripatetică nu a pus în valoare toate posibilităţile cuprinse în această schemă, ci a supralicitat modalitatea explicativă proprie filosofiei naturii, în detrimentul explicaţiilor construite cu ajutorul observaţiei empirice metodice combinate cu raţionamentul matematic. Autorul consideră că această unilateralitate trebuie pusă pe seama „optimismului filosofic al anticilor" (expresia este a lui J. Maritain), a încrederii excesive în posibilitatea pătrunderii tainelor naturii cu ajutorul intuiţiei intelectuale — mentalitate identificabilă la Aristotel însuşi atunci cînd aplică şi recomandă explicit utilizarea în studiul fenomenelor naturii a schemei de explicaţie axate pe ideea cauzei finale, preluată din sfera ştiinţelor productive.

Aşadar, schema aristotelică generală ar fi fost prin ea însăşi suficient de încăpătoare pentru a nu veni în conflict cu spiritul ştiinţelor moderne matematizate ale naturii, deşi nici măcar Aristotel însuşi nu a întrevăzut vastele posibilităţi pe care ea le oferea în această direcţie. Consemnînd eşecul tradiţiei peripatetice în conflictul ei cu spiritul ştiinţei moderne, Owens pledează totodată în favoarea legitimităţii demersului explicativ propriu *filosofiei aristotelice a naturii, adică* în termenii ideilor de materie şi formă (ca de altfel şi în favoarea legitimităţii perspectivei de înţelegere metafizice — tot în înţelesul aristotelic). Aceste abordări diferite el le consideră „deopotrivă de necesare pentru o înţelegere multilaterală *(for a well-rounded understanding)* a lucrurilor sensibile. Nici una din ele nu-şi poate permite să desconsidere pe vreuna

din celelalte, nici să se substituie vreuncia din ele" (p. 47).

Semnalînd că autorul subscrie la o asemenea viziune — în pofida criticilor la care aceasta, după cum se știe, a fost demult supusă — o facem doar pentru a indica astfel că în analizele pe care el le consacră unor aspecte ale filosofiei aristotelice interesul său nu este doar unul istoric. O putem constata atunci cînd Owens investighează conceptul aristotelic de materie (primă), oprindu-se insistent asupra contextelor în care acest concept se cristalizează și asupra argumentelor prin care se legitimează.

Argumentarea construită de Aristotel pentru ideea principiului material are ca punct de plecare aspectul de potențialitate prezent în lucrurile sensibile. Una din manifestările acesteia este capacitatea lucrurilor naturale de a se transforma unele în altele. După ce acceptă ca pe un fapt schimbarea unei substanțe în alta, Aristotel întemeiază necesitatea principiului formal cu ajutorul analizei acestui tip de schimbare. În același scop ar fi putut să folosească alte două manifestări ale potențialității: multiplicitatea indivizilor în cadrul aceleiași specii (diferențierea lor pe fondul formei identice neputîndu-se datora decît principiului material) și întinderea spațială a substanței sensibile. Examinarea textelor relevante duce însă la constatarea că, deși înregistrează și aceste manifestări ale potențialității în lucrurile sensibile, Aristotel nu construiește pe baza lor argumentări de sine stătătoare în sprijinul conceptului său de principiu material. Prezența principiului material este sprijinită la el în mod invariabil pe conceptul generării, al schimbării în categoria substanței, concept — observă Owens — mai problematic decît cel al individuației și cel al întinderii.

Owens supune unei examinări interesante și riguroase natura logică a argumentării construite de Aristotel în *Fizica*, pe baza ideii de schimbare, în sprijinul principiului material al corpurilor. Argumentarea pune în joc *analogia* dintre generarea lucrurilor naturale și modelarea unui material de către meșteșugar sau artist. Cum poate servi însă raționamentul prin analogie pentru stabilirea principiilor într-o știință — filosofia naturii căreia Stagiritul îi conferă un rang atît de înalt în ordinea certitudinii? Răspunsul nu poate fi, conchide Owens, decît că Aristotel dă aici „analogiei" un cu totul alt înțeles decît cel cu care circulă acest termen în prezent în logică și filosofia științei. Analogia de care vorbește Aristotel este un raționament riguros demonstrativ, fără nici o nuanță probabilistică; pornind de la cazuri familiare de schimbare, cum este modelarea din bronz a statuii, argumentarea aristotelică degajă mai întîi ideea generală de schimbare; iar orice schimbare înseamnă trecerea de la privațiunea de o anumită formă la prezența respectivei forme și reclamă un substrat. Încît, odată admisă schimbarea în categoria substanței, se impune admiterea unui substrat al ei, care aici nu este observabil, ca la schimburile ce se subsumează celorlalte categorii, substrat ce stă cu substanța în același raport în care aceasta stă cu determinațiile accidentale. Citățm pasajul în care Owens redă miezul analizei sale: „Principiile căutate în cartea întîi a *Fizicii* sînt principiile schimbării în lucrurile naturale. Unul din aceste principii, materia, este incognoscibil prin el însuși. Pentru a putea servi însă la explicarea corpurilor sensibile, el trebuie să fie mai cognoscibil decît acestea. Cum? Evident, ... el este universalizat sub ideea analogică de substrat. Ideea este degajată din subiectele observabile ale schimbării, iar apoi este extinsă în mod universal prin analogie ... Cu ajutorul analogiei se dobîndește o idee universală care este în ea însăși mai inteligibilă decît compușii sensibili pentru explicarea cărora trebuie să servească. Analogia ca raționament riguros științific face posibilă cunoașterea materiei ca principiu pentru filosofia naturală" (p. 127).

Un moment cheie al teoriei aristotelice a cunoașterii este abordat în studiul intitulat *Universalitatea sensibilului în noetica lui Aristotel*. Punctul de plecare al analizei îl oferă aici propoziția din primul capitol al cărții întîi a Fizicii, care spune că în cunoaștere „trebuie să pornim de la lucrurile generale la cele particulare", propoziție care trebuind să se înfățișeze ca o consecință logică a celor care o preced, pare, dimpotrivă, la prima vedere cel puțin, incompatibilă cu ele (și, mai general, cu ideea repetat enunțată în noetica aristotelică, a originii oricărei cunoașteri în sensibil, deci în particular). Owens recapitulează pe scurt nedumeririle exegeților în legătură cu acest pasaj și tentativele traducătorilor de a descifra textul aristotelic astfel încît să nu apară incoerent. El nu se alinîază părerii că *to katholou* ar avea la Aristotel mai multe înțelesuri și că în pasajul de la începutul *Fizicii* am avea de-a face cu un sens mai aparte, „nestandard" al cuvîntului. Soluția la care se oprește la capătul amplei și elaboratei sale analize, este că universalul despre care vorbește propoziția surprinzătoare a lui Aristotel este obiectul cunoscut la început în mod confuz, iar „particularele" sînt noțiunile generice și specifice inițial nediferențiate înăuntrul lui. Acest „obiect necunoscut", acest „ceva" confuz care constituie punctul de plecare al cunoașterii este și rămîne universal în raport cu componentele deosebite apoi în el, adică este predicabil despre ele (identic cu fiecare din ele) cu titlul acesta de „ceva", de totalitate

nediferențiată. „Privite din această perspectivă — scrie Owens căutînd să explicitezе sensul pasajului în lectura la care el s-a oprit — *ambele* principii la care se ajunge prin analiza lucrurilor sensibile în filosofia naturală (adică materia și forma — n.n.) se subsumează obiectului cunoscut inițial în senzație, ca unui universal. Aristotel spune că în filosofia naturală se merge de la corpuri așa cum sînt cunoscute universal în senzația obișnuită, la principii ce sînt concepute și cunoscute prin determinări impuse conceptului universal inițial ... Obiectul confuz sesizat la început prin senzație rămîne universal în raport cu toată cunoașterea ulterioară. Teza că întreaga cunoaștere omenească își are originea în senzație ar însemna, deci, că toate celelalte obiecte urmează a fi cunoscute în mod fundamental (*basically*) în termenii lucrurilor concrete sensibile, adăugînd prin judecăți și prin concluziile proceselor de raționament rafinările și negațiile necesare" (p. 71).

Implicațiile interpretării propuse sînt dezvoltate și mai departe, referitor la modalitatea de cunoaștere practicabilă, într-o atare viziune epistemologică, cu privire la „obiectele" de care se ocupă *Metafizica*. (Reținem și aici doar componenta istorico-filosofică a dezvoltărilor din studiul lui Owens, lăsînd de o parte propriul său punct de vedere filosofic, schițat în cîteva locuri uneori mai direct, alteori prin delimitare aluzivă — de pildă, în acest context față de acei gînditori din filosofia occidentală care „n-au fost în stare să recunoască o altfel de ființă decît cea sensibilă").

Pasiunea investită de autor în descifrarea sensurilor gîndirii aristotelice transpare continuu pe parcursul volumului, izvorînd din convingerea sa privind vigoarea și bogăția acestei gîndiri, interesul pe care uneori soluțiile lui Aristotel și aproape totdeauna problemele investigate de el îl prezintă pentru epoca noastră. Această angajare pasionată a autorului face ca analizele sale, construite pe o adîncită și complexă scrutare a textului aristotelic, corelînd pertinent pasaje din scrieri capabile să lumineze din multiple unghiuri dificultățile pe care le întîmpină interpretarea (menționăm în acest sens că pe lîngă referințele din cuprinsul studiilor și din aparatul de note la fiecare din ele, volumul este prevăzut cu un Indice general al textelor din Platon și Aristotel citate în diferite locuri din carte), să rămînă în același timp dinamice, antrenante. Pe lîngă testul aristotelic, analizele lui Owens se raportează nu o dată la opiniile comentatorilor antici și ale unor istorici moderni ai filosofiei : iar pentru a pune în evidență în ce chip se înfățișează cîte un gînd filosofic al Stagiritului pe fundalul culturii spirituale a epocii noastre, sînt invocate pe alocuri nume, probleme și puncte de vedere din filosofia și știința contemporană.

Se observă însă o unilateralitate în valorificarea contribuțiilor relativ recente la analiza gîndirii aristotelice, cel puțin cînd este vorba de opera logică a acestuia; în timp ce, de pildă, lucrări ale lui H.B. Veatch sau J.H. Randall sînt citate în repetate rînduri, importanta sinteză de istoria logicii a lui M. și W. Kneale nu e menționată de fel, după cum nu este luată în considerare contribuția fundamentală a lui Lukasiewicz la interpretarea silogisticii aristotelice și la clarificarea raporturilor dintre logica aristotelică și cea stoică. Această unilateralitate este în detrimentul acurateței unora din analizele și aprecierile pe care le face autorul, *mai cu seamă în primele două din cele cinci* studii ale căror titluri le-am dat la începutul acestor însemnări. În primul din aceste studii, bunăoară, după ce amintește modul în care este definit la Aristotel adevărul propozițiilor, Owens scrie că „în consecință" (*accordingly*)?! „logica aristotelică este deopotrivă o logică propozițională și o logică a predicatelor sau claselor" (p. 7), și că, astfel, contrastul relevat uneori între ea și logica stoică sau cea modernă (cum se știe, e vorba aici, în fapt, de două contraste diferite, dacă nu se precizează că e avut în vedere capitolul logicii *propoziționale* din logica modernă) ar fi nejustificat; căci, continuă el, „orice logică trebuie să pună în lucru (*has to make ... operative*) deopotrivă concepte și propoziții. Diferența e una de grad" (*ibid*). Aici sînt, desigur, greșite atît negarea deosebirii dintre silogistică și „dialectica" stoicilor, cît și modul în care este argumentată. Neîntemeiată considerăm că este și aprecierea relevanței diferite pe care ar avea-o logica simbolică, modernă și logica aristotelică în raport cu argumentarea științifică și cu cea filosofică. Logica matematică, spune autorul, este „eminamente adaptată procedurilor cantitative din științele experimentale și statistice", nefiind în schimb de mare ajutor pentru discipline filosofice cum sînt metafizica sau etica" (*ibid.*), la ale căror concepte „polivalente", „flexibile și în continuă variație " s-ar potrivi mai bine logica aristotelică. Aprecierea nu este sprijinită pe vreo argumentare cît de cît limpede și nici nu vedem cum ar putea fi. Raporturile celor două forme sau etape ale logicii cu științele și cu filosofia sînt desigur altele, mai complexe, după cum alții sînt — am spus-o deja mai înainte — termenii în care trebuie descrise și raporturile lor reciproce (a căror clarificare este încă, după cum se știe, o temă curentă în literatura logico-filosofică).

Menționăm, în încheiere, titlurile altor cîtorva contribuții din volum: *Aristotel despre Categorii, Temeiurile universalității la Aristotel, Sufletul aristotelic — cunoscător al sensibilelor, inteligibilelor și al eu-lui, Notă la Aristotel, „De Anima" 3.4.429 b9", Definiția aristotelică a sufletului, Teleologia naturii la Aristotel, Natură și normă etică la Aristotel.*

D.S.

Timothy J. Reiss, *The Discourse of modernism*, Cornell University Press, 1982, 410 p.

Lucrarea lui T.J. Reiss se înscrie ca exemplară în contextul actual de cercetări teoretice privitoare la d i s c u r s: la funcționarea, premisele și implicațiile lui epistemologice și ideologice, la conexiunile și corelația sa cu praxisul, la evoluția sa în spațiu și timp.

Dialogul ce se instituie prin convocarea în cadrul unei singure lucrări a numeroase tipuri de discursuri, reactivează texte și evenimente din trecut și prezent, care sînt examinate printr-un joc subtil de comparații analogice și diferențiale în scopul explicării modului de instaurare a dominației discursive, în particular a *analitico-referențialității*. Problema fusese deja abordată în lucrarea *Tragedie și adevăr* (*Tragedy and Truth*, Yale University Press, 1980), care devine în lectura intertextuală a autorului, o notă de subsol în cadrul noului „discurs despre modernism". Cititorul recunoaște aici — autorul declarînd-o dealtfel în mod deschis — gîndirea, metoda de lucru și o parte din conceptele lui M. Foucault. Este vorba de parcurgerea unui model, dar și de o prelungire a acestuia cu diferențele și chiar opozițiile ce decurg inevitabil. Bunăoară asumarea că fiecare discurs dominant apare în urma denunțării contradicțiilor interne ale unui discurs-autoritate anterior, asumarea demonstrată și verificată permanent, implică respingerea ideii de „ruptură" epistemică susținută la un moment dat de Foucault. Alternanța dintre continuitate și discontinuitate, dintre stabilitate și schimbare, constituie una din premisele empirice de bază ce susțin modelul elaborat de Reiss pentru a răspunde la „cînd" „de ce" și „cum". Alegerea corpusului justificator — omogen și semnificativ — oferă ocazia unei bune întîlniri între teorie politică și știință, filosofie, lingvistică, psihanaliză, literatură și estetică.

Trecutul „luminează" prin funcționarea sa generală prezentul: un fel de ipoteză „intuitivă", izvorîtă din observații solide, dar și teză, ce se impune cu necesitate ca rezultat al analizelor mature, efectuate pe parcursul cărții. Instaurarea drept autoritate a „clasei discursive" (noțiune asemănătoare „epistemei" lui Foucault) numită de Reiss analitico-referențială, a devenit posibilă la începutul secolului al XVII-lea, ca urmare a contradicțiilor vizibile din cadrul discursului despre paternuri (mitic), examinat prin referire la textele lui Paracelsus, Rabelais, Cusanus, Bruno și Cl. Lévi-Strauss. *Utopia* lui Morus performează momentul crizei acestui tip de cunoaștere, care se dovedește incapabil de a mai funcționa satisfăcător. În evoluția sa istorică, procesul de cunoaștere pare a se conforma aceleiași scheme: fiecare epistemă conține două discursuri dominante: un model conceptual, care ordonează toate teoriile și evaluează întreaga activitate umană, și o practică ocultată, ce se transformă într-un model cu sens atunci cînd modelul precedent se dovedește inoperant. Se dezvoltă astfel o nouă epistemă și deci o nouă practică ocultată. Kepler (*Somnium*) semnifică emergența unei soluții: discursul analitico-referențial, care intră în conflict cu cel mitic. În acest sens, *La città del sol* (Campanella) și *New Atlantis* (Bacon) reprezintă două răspunsuri divergente la momentul de criză performat de Morus, prima exemplară pentru gîndirea mitică (preștiințifică), cealaltă pentru noul experimentalism, fondator al unei cunoașteri prin inducție, analiză și referențialitate.

Ineficacitatea discursului mitic în noua conjunctură a condus inevitabil la o altă elaborare discursivă, care pune semnul egalității între limbaj și realitate. Ordinea acestui tip de discurs va fi ordinea rațiunii și cea a lumii obiective. Limbajul devine un instrument de analiză a lor, un mediator transparent, prin urmare, care se vrea precis și adecvat. Lucrările lui Galilei, Bacon, Descartes și Hobbes, constituie formulări teoretice în acest sens, prin circumscrierea vechilor contradicții; modelele lor marchează instituirea unei dominații a logicii bazată pe axioma terțiului exclus, al cărei adevăr analitic și referențial (coerență și corespondență) este asertat de un subiect, producător de cunoaștere și putere, individual în primele două cazuri, colectiv în ultimele două. Rațiunea, sistemul semiotic de mediere și lumea intră într-o relație de identitate (*cogito-ergo-sum*), ale cărei metafore sînt telescopul și călătoria. Eficacitatea acestui model dominant constă,

după Reiss, în capacitatea sa de a reconcilia generalul şi particularul, discursul social şi individual. Discursul mitic îşi pierde rolul de practică : ce nu poate fi adevărat, devine în mod necesar fals (Bacon) — efortul lui Kepler de a le menţine pe amîndouă fiind astfel sortit eşecului —. Literatura participă şi ea la acţiunea de consolidare a analitico-referenţialităţii : textele lui Cyrano de Bergerac se ordonează prin analogie cu modelele lui Galilei şi Bacon, marcînd momentul dminaţiei ordinii experimentale ; *Robinson Crusoe* ar reprezenta un argument literar favorabil noului tip de cunoaştere, care conferă sens tuturor activităţilor umane, nu numai celor ştiinţifice şi filosofice. Punctul de vedere al lui Gulliver este cel al lui Hobbes : ecuaţia eu-cunoaştere-fiinţă se suprapune peste cea dintre unitate-acţiune-societate. Necesitatea şi tehnica vor însemna şi pentru Rousseau esenţa *umanităţii socializate*.

Noul tip de discurs ce afirmă permanenţa şi universalitatea raţiunii umane precum şi adevărul obiectiv absolut, nu poate accepta dialectica dintre proces şi stază. Caracterul său static, printre altele, va duce la criza sa în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Pînă atunci însă, fiecare practică discursivă legitimează această ordine dominantă, care se pretinde izomorfă cu cea a fenomenelor naturale, sociale, etice, şi în legătură cu care oferă o cunoaştere ce se vrea adecvată.

Textele examinate din perspectiva principiilor lor de ordonare precum şi a demonstrării unei dezvoltări epistemice, relevă permanenţe dar şi diferenţe de viziune şi de preocupări teoretice de-a lungul secolelor. Astfel, posibilitatea inventării unui limbaj universal constituie o problemă continuă la care se răspunde însă diferit : limbaj matrice (Cyrano de Bergerac), limbaj intelectual universal (Descartes), structură profundă (Chomsky). Dintre schimbările analizate de Reiss reţinem, de pildă, transformarea conceptelor funcţie de contextul istoric. Astfel, conceptele de *cunoaştere* şi *acţiune*, *fiinţă* şi *praxis*, au sensuri profund diferite la Augustin, la Descartes sau în lingvistica post-saussuriană. Absenţa din lucrările lui Aristotel a conceptelor noastre de voinţă şi intenţie semnifică un praxis social şi individual diferit. o altă modalitate de conceptualizare şi acţiune.

O clasă discursivă este „pregătită" de o alta, anterioară, din care şi pe seama căreia apare, devine dominantă şi intră în criză ; discursul analitico-referenţial nu constituie o excepţie de la această regulă de dezvoltare epistemică, după cum demonstrează autorul. Vastul proces de explorare şi de denunţare a limitelor sale de funcţionare va cuprinde, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, toate domeniile de activitate discursivă : fizica, matematica, logica, filosofia, literatura etc. Hegel şi Marx reprezentaseră momente remarcabile de răspuns prin instituirea a noi dialectici. Lewis Carroll pune sub semnul întrebării axioma terţiului exclus (*Alice..*), în timp ce Peirce elaborează o semiotică procesuală bazată pe o relaţie ternară care să înlocuiască dihotomia adevărat/fals, fundamentală şi ea paradigmei de cunoaştere devenită inoperantă. Freud va reprezenta în egală măsură un moment exemplar în încercarea de depăşire a contradicţiei dintre proces şi stază, exemplificată în acest caz prin noţiunea de „psyché", „aparat" şi „proces" totodată.

Analizele întreprinse de autor subliniază că dezvoltările epistemice se situează în momente istorice precise, că noţiuni ca adevăr şi experiment valid (în ştiinţă), limbaj referenţial şi reprezentativ (în toate tipurile de discurs), individualism posesiv (în teoria politică şi economică), contract (în teoria socio-politică şi juridică) etc., constituie ipostazieri ale aceluiaşi discurs analitico-referenţial. Elementele pe care acesta le ocultează, revin — teoria şi practica freudiană, de pildă, fiind momente remarcabile în procesul de demistificare — „îi sabotează autoritatea, sugerînd în acelaşi timp o nouă soluţie, care se va consolida, poate, într-o altă paradigmă de cunoaştere, ca o reţea procesuală „în care fixitatea, obiectele discrete denotate ale *cunoaşterii*, însăşi cunoaşterea analitică, transparenţa discursivă, abordarea obiectivă, absenţa „subiectului", ar fi atîtea elemente străine" (p. 382).

Modelul explicativ propus în acest volum, fundamentat în spirit dialectic, diacronic şi intertextual, funcţionează în mod eficient datorită flexibilităţii sale, care-i asigură capacitatea unei analize nuanţate a „obiectului" cercetat. Flexibilitate, adică putere de adaptare, ceea ce nu înseamnă lipsă de rigurozitate, atunci cînd ea e rezultatul unei competenţe mature. Dialectica îi permite, de exemplu, o descriere adecvată a relaţiei dintre *clasa discursivă* şi *context* : contextul conferă clasei discursive un specific, în timp ce clasa discursivă face posibilă definirea contextului. Viziunea diacronică oferă şansa unei explicări şi a *situaţiei* epistemice actuale, prin inserare într-o „istorie discursivă", prin cercetarea „trecutului" ei şi prin formularea de ipoteze pentru „viitor". Intertextualitatea relevă şi revelă corespondenţe din diferite puncte de vedere, corelaţii totale, parţiale sau numai aparente. Ea permite compararea nuanţată, prin trecerea de la un tip de discurs la altul, de la o perioadă istorică la alta, de la text la context şi viceversa, în efortul de a valida, infirma, demonstra, clarifica şi ordona, fără simplificări falsificatoare : a cunoaşte cît mai precis evoluţie discursului analitico-referenţial, de la apariţia pînă la criza sa, care deschide posibilitatea de emergenţă a unei noi

clase discursive. Modelul de analiză propus de Reiss, moment esențial în cunoașterea teoretico-practică a „istoriei discursive", pare a se constitui el însăși, prin chiar modul de funcționare, drept un răspuns ironic la gîndirea metafizică ce susține tradiția analitico-referențială, al cărei declin actual nu înseamnă totuși dispariția totală a pretenției sale la privilegiul de autoritate epistemică.

Nina Ivanciu

Quentin Lauer, S. J., *Hegels's Concept of God*, State University of New York Press, Albany, 1982, 339 p.

Această recent apărută lucrare a profesorului american Quentin Lauer, de la Universitatea Fordham, prezintă un important interes științific din cel puțin două motive esențiale. Mai întîi, pentru faptul că autorul cărții este un cunoscut și profund interpret al operei hegeliene, iar în această privință stau mărturie studiile și lucrările sale cu această tematică, dintre care citățm cîteva mai relevabile: *Hegel's Idea of Philosophy* (N. Y., 1971), *God Knowable and Unknowable* (N. Y., 1973), *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit* (N. *Y.*, 1976), *Essays in Hegelian Dialectic* (N. *Y.*, 1977). În plus, Quentin Lauer este autorul și al altor lucrări filosofice, cu tematică diferită. (De ex.: *Edmund Husserl: Phenomenology and the Crisis of Philosophy*). În al doilea rînd, se impune constatarea că lucrări cu o asemenea temă și de asemenea dimensiuni ocupă, prin raritatea lor, un loc cu totul special în literatura consacrată lui Hegel, atît în trecut cît și în prezent. Or, dacă ne gîndim la permanenta amploare și la complexitatea dialogului pe care filosofia hegeliană îl întreține cu ideea de divinitate — în special cu cea a teologiei creștine, dar fără să fie preluată niciodată aidoma, în sensul său brut și explicit — ne putem ușor convinge că analiza pe care Quentin Lauer o face conceptului hegelian de divinitate reprezintă de fapt analiza unor aspecte globale și esențiale ale gîndirii filosofice a genialului dialectician german. Cele șapte capitole principale ale lucrării sînt elocvente în acest sens: 1) Religie și filosofie; 2) Conceptul; 3) Dumnezeu ca spirit; 4) Infinitul; 5) „Dovezile" existenței lui Dumnezeu; 6) Problema panteismului; 7) Filosofie și *t*eologie.

Profesorul american Quentin Lauer, șef al departamentului de filosofie de la Universitatea Fordham, este președintele Societății Hegel din S.U.A. și membru onorific al Societățiii Hegel din Marea Britanie. Comentatorii săi îl situează printre gînditorii care au produs o veritabilă renaștere a studiilor despre hegelianism în secolul nostru. Cît privește specificul acestei cărți, impresionează mai ales problematizarea soluțiilor teoretice argumentate, caracterul deschis al interpretărilor date textelor hegeliene, ostil absolutizărilor. De la „Introducere" pînă la „Epilog", autorul subliniază în repetate rînduri că interpretările sale reprezintă doar *unele* dintre semnificațiile posibile ale scrierilor hegeliene.

Dealtfel, relevarea dificultăților, uneori insurmontabile, ce barează calea înțelegerii sensurilor autentice ale textului hegelian reprezintă, în lucrare, nu numai o preocupare constantă, ci și prilejul de a analiza originile teoretice ale acestor dificultăți ce se află în însuși specificul acestei filosofii. Caracterul extraordinar de compact și unificat al sistemului hegelian conferă o incomensurabilitate a conceptelor acestuia. Înțelegerea fiecăruia dintre conceptele principale hegeliene implică, mai mult decît la oricare filosof modern, interpătrunderea integralității sistemului. În plus, însăși această operațiune este îngreunată de multiplicitatea semnificațiilor, de-a lungul discursului hegelian, ale unora și acelorași concepte. Referindu-se, în numeroase rînduri, la dificultățile limbajului hegelian (există în carte chiar un subcapitol cu acest titlu, la pag. 17-19), Quentin Lauer exemplifică pe larg faptul că exprimarea gîndirii marelui dialectician se face adesea printr-un limbaj evaziv sau chiar aluziv, mai adăugînd și faptul că el folosește și termeni greu traductibili din limba germană în altă limbă.

Cum este și firesc, în centrul analizelor din carte stă conceptul hegelian de Dumnezeu, chiar dacă, datorită amintitei specificități a filosofiei lui Hegel, autorul străbate întreg acest sistem și confruntă conceptul de Dumnezeu cu numeroase alte categorii hegeliene.

Care sînt semnificațiile pe care Hegel le dă conceptului de Dumnezeu, atît de frecvent folosit în scrierile sale și atît de „intim" legat de însăși structura sistemului său filosofic? Răspunsul autorului la această întrebare esențială nu este univoc sub raportul semnificațiilor. Ținînd seama de ansamblul operelor hegeliene și de șirul metamorfozelor acestor semnificații, ceea ce pare să caracterizeze în primul rînd *conceptul de Dumnezeu* este *nu conformitatea sa cu tradiția teologică*, cum au considerat unii dintre criticii săi, ci o *ambiguitate teoretică* extrem de pronunțată. Această ambiguitate produce dificultăți în înțelegerea nu doar a conceptului ca atare ci, în mod

esențial, și a întregului sistem de gîndire hegelian, ceea ce și explică, printre altele, marile deosebiri de vederi dintre exegeți renumiți. (Dacă pentru Feuerbach, de pildă, filosofia lui Hegel este, în fond, o simplă transpunere în concepte abstracte a teologiei speculative creștine, după Marx și Engels în conținutul aceleiași filosofii pot fi descoperite, concomitent, o „latură revoluționară", altfel spus dialectica, și un „conținut dogmatic", adică sistemul idealist).

Pentru „a intra" în sistemul hegelian, divinitatea a trebuit să se logicizeze, așa încît conceptul hegelian de Dumnezeu nu este divinitatea „particulară" a unei sau altei religii. Analizînd această idee autorul expune pe larg critica făcută de Hegel predecesorilor săi, în primul rînd lui Imm. Kant. Despre existența unei scheme a teologiei creștine în hegelianism se poate vorbi în mod adecvat doar dacă luăm în considerare și „de-mitologizarea" acestei teologii înfăptuită de către Hegel, care a făcut din limbajul ei „matricea convenabilă" a unei expresii logice care este doar logică (idee asupra căreia revine mereu autorul, în variate forme). Mai mult chiar. Identificînd „Spiritul absolut" cu „cunoașterea absolută", Hegel este nevoit să identifice implicit conținutul religiei cu cel al filosofiei, dar, se precizează din nou, aceasta nu înseamnă că Dumnezeul filosofiei ar fi identic cu Dumnezeul religiei creștine, ci semnifică mai degrabă faptul că Dumnezeul „religiei" lui Hegel nu este nimic mai mult decît „Ideea logică" pe care „Spiritul absolut" (Rațiunea) o include și înțelege; altfel spus, expresia „absolută" a necesității logice și nimic mai mult. În concluzie, „logosul" cu care Hegel îl identifică pe Dumnezeu nu este „Logosul" creștin (expus, de pildă, în Evanghelia lui Ioan) ci doar *rațiunea hegeliană*, ridicată la rang suprem, divinizată.

Autorul relevă existența unor deosebiri între *scrierile teologice de tinerețe ale lui* Hegel și cele de maturitate, inclusiv pe linia temei pe care o cercetează. Spațiul limitat al acestor rînduri nu ne permite redarea pe larg a analizelor sale teoretice, adesea de mare finețe. Concluzia sa generală este aceea că dacă, în tinerețe, Hegel căuta un „substitut" al religiei creștine, implicit al divinității acestei religii, odată cu perioada scrierilor berlineze se pare că el a abandonat această căutare.

O categorie centrală în explicarea articulațiilor conceptului hegelian de Dumnezeu o constituie, după autor, cea de *infinit*, desigur în semnificațiile pe care i le conferă filosoful german. Infinitul logic al filosofiei speculative, permanent în mișcare, sub formă de proces, nu are nimic comun cu „infinitul transcendent" al divinității iudeo-creștine și cu năzuințele credinței creștine. Dar conceptul de infinit al rațiunii, cu care se identifică total dovezile existenței lui Dumnezeu, trimite analiza la conceptul de „absolut", apărînd întrebarea: ce poate fi un „absolut" care este *numai* logic și nicidecum ontologic? Este vorba oare de o noapte întunecoasă, ori de o lumină clară a rațiunii în care s-a infinitizat datoria credinței? Iată o întrebare, căreia i se pot găsi numeroase răspunsuri contradictorii în opera hegeliană.

Un alt aspect important al cercetării exegetice a profesorului american este specificul hegelian al identificării „spiritului absolut" cu Dumnezeu. După autor esențială nu este, în această privință, identificarea în sine, existență în repetatele afirmații ca cele după care „Spiritul absolut" este Dumnezeu sau că Dumnezeu este „Spiritul absolut". Important este ce înțelege Hegel prin această identificare, iar această problemă poate fi rezolvată numai dacă sîntem capabili să înțelegem „absolutul" (infinitul) ca *activitate totală*, nu doar ca un infinit al „substanței".

Contradictorie este și concepția hegeliană despre credința religioasă ca atare, care împreună cu rațiunea ar forma *logosul* existenței, *în infinitatea sa*. Dar, *cum remarcă autorul*, deși nicăieri Hegel nu consideră credința ca activitate rațională pură, el afirmă totuși că conținutul acesteia ar fi eminamente rațional. Or, se pune întrebarea: poate fi construit *logosul* existenței doar pe cale *logică* sau *logosul* este în mod concret real? Cititorul operei hegeliene poate susține că „absolutul" despre care Hegel vorbește în *Fenomenologia spiritului* (cap. 7), ca obiect al conștiinței religioase, nu reprezintă în realitate adevăratul Dumnezeu despre care vorbește în Introducerea la *Știința logicii*, care nu este nici el adevăratul Dumnezeu al religiei. Exemple ar mai putea fi date și altele, dar concluzia este aceeași: este extrem de dificil să deslușești sensul căutărilor hegeliene și întreaga configurație a conținutului conceptului hegelian de Dumnezeu.

În extinsul său discurs analitic, Quentin Lauer face dese referiri la gînditori din trecut și din prezent, aspect asupra căruia nu ne-am oprit, deși nu întotdeauna împărtășim conținutul rezervelor critice și al polemicilor sale. Cum de altfel — dacă nu este de prisos să mai precizăm — aceeași atitudine, de simplă prezentare de idei și nu de interpretare critică a acestor idei am adoptat-o în general față de lucrarea *Conceptul de Dumnezeu la Hegel*.

Cum spuneam la început, autorul precizează mereu, cu o generoasă modestie, că vasta și erudita sa lucrare constituie mai mult o încercare de exegeză și nu o rezolvare definitivă a multiplelor probleme pe care le pune subiectul abordat.

Petru Berar

Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1981. Vol. I. 388 p.; vol. II. 296 p.; vol. III. 547 p. + ilustr.

Ajunsă recent la cea de a IX-a ediție, lucrarea cunoscutului istoric polonez se raportează numai la istoria filosofiei europene, pentru că — așa cum afirmă autorul în prefața la prima ediție — ea „este opera unui singur om și un singur om nu poate să cuprindă, din punct de vedere științific, istoria filosofiei tuturor țărilor și popoarelor". Filosofia extraeuropeană constituie, după opinia sa, o specialitate științifică complet diferită. Atunci de ce Tatarkiewicz nu și-a intitulat tratatul „Istoria filosofiei europene"? Deoarece el a dorit să continue o tradiție instituită de mai toți istoricii de renume ai filosofiei europene, care au utilizat — pentru domeniul lor de studiu — formula eliptică „istoria filosofiei".

În procesul de elaborare a *Istoriei filosofiei*, Władysław Tatarkiewicz a fost conștient de dilema în care se află fiecare istoric al filosofiei: să scrie istoria filosofilor sau istoria problematicii filosofice? Convins de unilateralitatea celor două alternative, savantul polonez a urmat o cale de mijloc, îmbinînd armonios istoria filosofilor, a aportului lor la formularea unor concepții despre lume și viață cu istoria problemelor și teoriilor filosofice, a apariției lor, a analizei, pregătirii și criticii acestora. Cele trei volume ale *Istoriei filosofiei* sînt consacrate celor mai cunoscute curente filosofice și marilor gînditori, care au creat valori noi și originale în domeniul culturii filosofice, ce depășesc cadrele unei culturi sau unei națiuni, începînd cu antichitatea greco-latină și pînă în epoca contemporană.

Conform periodizării stabilite de autorul polonez, istoria filosofiei europene a cunoscut trei mari epoci: filosofia antică (sec. VI î.e.n. — sec. VI e.n.); filosofia medievală, care se dezvoltă pînă în secolul al XIV-lea; filosofia modernă (de la începutul secolului al XV-lea pînă în zilele noastre). Se cuvine să evidențiem și în acest caz, spiritul novator al lui Tatarkiewicz: el este de părere că epoca modernă își are originile nu în secolul al XV-lea (cum se menționează în majoritatea istoriilor filosofiei), ci la începutul secolului al XIV-lea, în strînsă legătură cu apariția și dezvoltarea gîndirii nominaliste; tot astfel, începutul filosofiei creștine trebuie plasat nu în secolul al V-lea e. n., ci în secolul al II-lea, cînd se conturează doctrina filosofică a gnosticismului creștin. Așadar, autorul propune deplasarea în timp a „pietrelor de hotar" care marchează o perioadă sau alta în funcție de marile cotituri produse în evoluția gîndirii filosofice.

Cele trei mari epoci ale istoriei filosofiei europene traversează fiecare, potrivit autorului polonez, mai multe perioade: perioada de dezvoltare, perioada criticii și a luminismului, perioada sistemelor și perioada școlilor. Iată cum explică savantul polonez această idee: „Cînd Aristotel spune că filosofia s-a născut din mirare, acest fapt este întru totul just, dar numai pentru un tip de filosofie; pe lîngă acesta, există un al doilea tip, care a apărut din neîncredere. Filosofia mirării aspira la înțelegerea și descrierea lumii, acțiunea ei avînd un caracter pozitiv. Filosofia neîncrederii, în schimb, generată de suspiciune față de fenomene și de convingerile pe care le avem, a încercat să supună criticii aceste convingeri, epurîndu-le de ideile eronate; acesta este tipul critic și negativ. Prima filosofie aspira la găsirea adevărului, cealaltă — la îndepărtarea falsului; prima intenționa crearea unui sistem, cealaltă se limita la critică și la luminarea spiritelor".

Rezultatul „filosofiei neîncrederii" l-au constituit, în istoria filosofiei, perioadele criticii și luminismului, fiecare din cele trei mari epoci ale filosofiei europene trecînd prin aceste perioade. De asemenea, fiecare epocă a cunoscut o perioadă în care, atingînd apogeul problematicii sale, s-au creat „sistemele" — ca rezultat al „filosofiei mirării". Aceste perioade au fost întotdeauna precedate de o perioadă, mai lungă sau mai scurtă, de dezvoltare. După ea, urma de obicei perioada școlilor: cînd se afirmau pe deplin concepțiile fundamentale ale perioadei, luau naștere școlile, care cultivau și dezvoltau în detaliu aceste concepții" (p. 15-16). De exemplu, iată cum structurează Tatarkiewicz epoca filosofiei antice europene, în conformitate cu punctul de vedere prezentat mai sus: „A) Perioada apariției filosofiei, în care aceasta avea un caracter exclusiv cosmologic (sec. VI î.e.n. — sec. V î.e.n.); B) Perioada luminismului antic, în care prevala filosofia cu caracter umanist (sec. V î.e.n.), C) Perioada sistemelor (sec. IV î.e.n.), care a urmat imediat după perioada luminismului și a apărut în strînsă legătură cu acesta. A avut o problematică foarte variată și a fost considerată perioadă de vîrf a filosofiei antice; D) Perioada școlilor antice, în care un loc privilegiat l-au avut problemele etice (sec. III î.e.n. — sec. I î.e.n.); E) Perioada sincretică cu caracter religios (sec. I î.e.n. — sec. V e.n.)" (p. 18).

În cadrul vast al expunerii sale, Tatarkiewicz dedică o remarcabilă și extinsă exegeză gîndirii filosofice poloneze, relevînd modul în care aceasta s-a integrat în curentele și sistemele filosofice europene, precum și contribuția

ei la dezvoltarea și progresul spiritualității universale. Se arată astfel că Polonia a făcut cunoștință de timpuriu cu gîndirea renascentistă, prin intermediul umanistului Grzegorz din Sanok (1403-1477), dar mai ales prin cel mai de seamă reprezentant al său pe tărîm polonez — Sebastian Petrycy din Pilzen (1554-1627), care a prelucrat și a adaptat la necesitățile timpului și ale țării sale operele lui Aristotel (orientare denumită de Tatarkiewicz „aristotelism popular"). Paralel cu umanismul, Polonia a cunoscut un alt curent care delimita Renașterea de scolastică: noul stoicism, avînd ca mentor pe Jakub Górski (aprox. 1525-1583), care, înclinat către eclectism, a încercat să-i concilieze pe stoici cu Stagiritul.

Este urmărită apoi analitic evoluția gîndirii filosofice poloneze din secolele ulterioare.

Dar cea mai importantă dintre secțiunile consacrate filosofiei poloneze, este aceea care se ocupă de gîndirea secolului al XX-lea. Exegeza autorului se concentrează asupra unei mari bogății de idei, curente, școli, precum și asupra unor figuri reprezentative pentru diferite direcții de gîndire. Investigațiile teoretice ale lui W. Tatarkiewicz se opresc la perioada interbelică, perioadă în care cercetarea filosofică poloneză a culminat cu fundarea cunoscutei Școli de logică de la Lvov — Varșovia, ce a avut o contribuție impresionantă la îmbogățirea patrimoniului filosofiei europene și universale a secolului al XX-lea, îndeosebi în domeniul logicii simbolice, istoriei logicii, teoriei cunoașterii, semanticii.

Este cazul să relevăm aici o altă latură inedită a metodologiei autorului: el subliniază oportunitatea creării unei viziuni asupra reprezentanților diferitelor orientări filosofice din perspectiva istorică a evoluției ulterioare a concepțiilor și teoriilor emise de aceștia; pe această cale, se înlesnește o cunoaștere mai profundă a operei lor și se pot afirma cu maximum de obiectivitate valorile permanente ale creației lor. Aplicînd această metodă, Tatarkiewicz demonstrează că gîndirea filosofilor respectivi poate fi precizată și transpusă în limbaj contemporan, devenind accesibilă tuturor celor care doresc să beneficieze de ea. Și încă ceva: autorul afirmă că pentru a fi istoric al filosofiei nu este suficient să cunoști diversele filosofii, ci trebuie tu însuți să fii filosof.

Viziunea originală asupra destinelor filosofiei europene, rod al unei îndelungate și laborioase reflecții și activități de cercetare și interpretare, interesul viu pentru cele mai diverse sectoare ale gîndirii filosofice, solida și vasta cultură umanistă, spiritul creator — sînt tot atîtea motive care pledează în favoarea înscrierii numelui lui Władysław Tatarkiewicz printre filosofii reprezentativi ai lumii contemporane.

Virginia Iorga

N. S. Iulina, *Problema metafiziki v amerikanskoi filosofii XX veka. Kriticeskii ocerk empiriko-pozitivistskih tecenii*, Izd. „Nauka", Moskva, 1978, 295 p.

În lucrarea de față autoarea întreprinde o analiză critică a modalităților de a vedea și aborda „problema metafizicii" în cadrul unor orientări empirice din filosofia americană: *pragmatismul*, *neorealismul*, *naturalismul*, *neopozitivismul* și *postpozitivismul*.

Într-un capitol introductiv se pun în relief unele aspecte mai generale, de istorie a filozofiei universale conturate în jurul conceptului de metafizică, semnificațiile „reabilitării" ei în filosofia americană contemporană, discuție care începe în capitolul întîi dedicat *pragmatismului*, considerat ca o „revoltă" împotriva filosofiei absolutului. Într-un prim paragraf, autoarea precizează faptul că știința și religia au constituit, la finele secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, doi poli ai gîndirii americane, avîndu-se în vedere, cu precădere discuțiile purtate în acesată perioadă în jurul darvinismului — „temă cheie", în filosofia americană — marcate de unele interpretări fideiste („teologia evoluționistă"), de „filosofia socială genetică", de „concepția cosmică" a lui J. Fiske, de pozițiile altor gînditori americani din epocă. În alte trei paragrafe sînt analizate concepțiile celor trei corifei ai pragmatismului american (Ch. Peirce, W. James și J. Dewey).

Cel de-al doilea capitol urmărește accepțiile noi pe care le-a căpătat metafizica în *neorealismul* american, considerat ca o „emancipare" a metafizicii de epistemologie (R.B. Perry, E.B. Holt), la A.N. Whitehead, în concepția căruia metafizica este concepută ca o cosmologie speculativă. Alte distincții operate în sistemul filosofului american se referă la: unicitatea experienței și universalitatea schemelor metafizice, la doctrina sa asupra devenirii (sau a procesului creator) de esență organicistă, la rolul divinității, ca proces și creație

În al treilea capitol *naturalismul american* este reconsiderat ca plasîndu-se între metafizica lui Aristotel și „antimetafizica" lui J. Dewey, o discuție aparte fiindu-i rezervată

lui J.H. Randall a cărui gîndire este privită ca un „pragmatism de tip aristotelician", autoarea evidențiind poziția acestuia despre substanță ca proces. În cadrul naturalismului american este inserată și filosofia lui S. Hook, ca unul din reprezentanții de seamă ai orientării antimetafizice a naturalismului american. Analiza concepțiilor sale este urmărită mai ales pe marginea lucrării *The Quest of Being*.

În capitolul al patrulea, dedicat *neopozitivismului american*, se urmărește degajarea unei imagini neopozitiviste asupra științei, asupra efortului acestuia de a universaliza raționalitatea științifică (R. Carnap), semnificațiile metafizice ale pozitivismului logic. Reținem cîteva aspecte, mai esențiale, din ultima temă menționată: pozițiile lui B. Russell și L. Wittgenstein; „emanciparea" metafizicii, prin intermediul analizei logice a limbajului; forma logică a limbajului și realitatea; „emanciparea" metafizicii prin intermediul criteriului empiric al verificării, concepția asupra științei unice. Un paragraf special este rezervat lui K. Popper, teoriei sale referitoare la demarcația dintre știință și metafizică, teoriei falsifierii și raționalității cunoașterii, concepției acestuia despre metafizica „lumii a treia".

Ultimul capitol surprinde efortul *postpozitivismului* de „reabilitare" a metafizicii, subliniindu-se criza empirismului, noile orientări spre o filosofie a „absolutului"; poziția „realismului științific", evoluația „materialismului științific", reducționismul fizicalist al acestuia; teoria identității psihicului și fizicului, problema „adecvării ontologice a limbajului". Paragraful care încheie monografia autoarei sovietice este dedicat „raționalismului critic" (N.R. Hanson, M. Polanyi, Thomas Kuhn, S. Toulmin, J. Agassi. P. Feyerabend).

N. I. M.

Enrico Garulli, *Heidegger e la storia della ontologia*, *Studi filosofici*, Argalia Editore, Urbino, 1978, 250 p.

Primul capitol al lucrării (*Ur-Heidegger: problematica istorică și repetarea problemei istoriei filosofiei*) este subdivizat în cinci direcții tematice: orizontul istorico-problematic al formării de tinerețe a lui Heidegger; metafizica și logica; insatisfacție pentru soluția kantiană. Fondarea psihologică și fondarea autonomă a logicii. Adevăr temporal și adevăr abstract. Aristotel, Kant, Brentano; natura judecății: conflict între psihologie și logică; timpul în științele naturale și în științele istorice; doctrina categoriei și doctrina semnificatului. Ultimei direcții tematice îi sînt consacrate următoarele probleme: unitatea și multiplicitatea: de la numărarea abstractă la realitatea determinată; adevărul și obiectul cunoașterii în judecata de valoare; logica formală și logica logicii ca căutare a unei noi categorii; natura limbajului: gramatica logică și gramatica speculativă; tărîmul logicului și tărîmul gramaticii. Spiritul vital ca spirit istoric.

Capitolul următor (*Ontologie fenomenologică și ontologie hermeneutică în perspectiva lucrării*: **Sein und Zeit**) se referă la: metafizică și *Dasein*; abandonarea ontologiei realiste; *Dasein* și istoricitate; modalitate speculativă și modalitate istorică în „problema sensului Ființei"; ontologia fundamentală: timp și ființă; fenomenologia și ontologia în fața metafizicii clasice.

Capitolul al treilea analizează timpul în istoria filosofiei, de la „physis"-ul antichității grecești la Nietzsche. Autorul urmărește analizele heideggeriene asupra lui Aristotel, a logosului heraclitean ș.a..

Ultimul capitol al lucrării (*Sacru, temporalitate, artă ca modalități ale Ființei*) este rezervat următoarelor probleme: modalitatea ontologică a sacrului; modalitatea ontologică a timpului și a alienării; arta în gîndirea „cotiturii".

Perspectiva bibliografică din încheierea lucrării este structurată astfel: scrierile din tinerețe; *Daseins-analyse* și proiectul unei ontologii fundamentale; Heidegger și unele momente ale istoriei filosofiei (Heidegger și lumea greacă, Heidegger și Hegel, Heidegger și Nietzsche, Heidegger și alte momente ale istoriei filosofiei); problema artei în gîndirea heideggeriană; Heidegger și teologia; limbaj și hermeneutică; politică, drept, societate; perspective critice.

N.I.M.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

PROBLEMATICA POLITICULUI ÎN DEZBATERE

În zilele de 7—8 aprilie anul curent s-au desfășurat în Capitală, la Academia „Ștefan Gheorghiu", lucrările Sesiunii științifice anuale a Institutului de științe politice și de studiere a problemei naționale. După cuvîntul de deschidere rostit de prof. univ. dr. Constantin Vlad, au fost audiate în ședință plenară următoarele comunicări: *Noile trăsături ale națiunii socialiste române. Realități și perspective*, de dr. Elena Florea; *Statul și autoconducerea*, de prof. univ. dr. Ladislau Lörincz; *Conștiință, valori, participare*, de prof. univ. dr. Constantin Vlad, cercet. șt. Doina Botezatu; *Contradicțiile constitutive ale vieții internaționale*, de conf. dr. Vasile Secăreș; *Valoare politică și istorie. Un punct de vedere marxist în confruntări contemporane*, de prof. univ. dr. Ovidiu Trăsnea.

În continuare, lucrările sesiunii s-au desfășurat pe două secțiuni:

La Secțiunea I: **Realități politice și conștiință politică**, au fost prezentate următoarele comunicări: *Dialectica raporturilor dintre partid și stat în societatea noastră în etapa actuală*, lector dr. Ioan Vida; *Contribuții la cercetarea unor aspecte ale problematicii formei de stat*, dr. Sofia Popescu, Institutul de cercetări juridice; *Autoconducerea muncitorească — sinteză valoric superioară a interdependenței dintre economic și politic*, lector dr. Marin Trăistaru, Institutul Politehnic București; *Aspecte privind preocuparea organelor de conducere colectivă pentru perfecționarea activității economico-sociale*, lector dr. Victor Voicu; lector dr. Andrei Barna, lector Anghel Penciu, lector Viorel Mircea, lector Nicoleta Mirică, lector Marin Iorga, asist. Elisabeta Penciu, lector Elena Sarandopol — Univ. din Galați; *Autoconducere și servicii*, lector dr. Ana Bazac, Institutul Politehnic București; *Particularități ale controlului social în etapa actuală a dezvoltării societății românești*, Sergiu Caster; *Conștiința politică și gradul participării la conducere*, asist. Fulga Gheorghe, Univ. din Brașov; *Educarea studenților în spiritul concepției participative*, prof. univ. dr. Aurelian Cosmatchi, sociolog dr. Nicolae Vințanu, I.M.F.; *Conștiință socialistă — cultură politică*, prof. univ. dr. Marin Voiculescu; *Raporturi între conștiința individuală și conștiința socială*, cercet. șt. pr. Mihaela Vlăsceanu; *Tendințe și performanțe ale nivelului de cunoaștere în sfera politică*, dr. Radu Simon; *Permanența spiritului revoluționar. Valori și exigențe*, lect. univ. dr. Gheorghe Butaru, Institutul de petrol și gaze, Ploiești; *Valori morale și valori politice în cultura socialistă*, conf. dr. Elena Voiculescu; *Cultură politică și socializare politică. Aspecte teoretico-metodologice*, cercet. șt. pr. Argentina Firuță; *Cultură și națiune*, dr. Eugenia Ștefan; *Corelația dintre umanism și patriotism*, dr. Gheorghe Berescu; *Idealuri și proiecte profesionale*, cercet. șt. Constanța Niță; *Disciplina în muncă în contextul dezvoltării conștiinței socialiste*, cercet. șt. pr. Ligia Gherguț; *Principii teoretice ale propagandei comuniste*, asist. Borțun Dumitru, Univ. din Brașov; *Influența interpersonală și utilizarea ei în munca politică de la om la om*, asist. Onuț Gheorghe, Univ. din Brașov; *Omul în ecuația cunoaștere-politică*, dr. Ion Zară; *Un model sintetic al necesității umane*, dr. Nicolae Lotreanu; *Efecte ale democrației muncitorești pe direcția apropierii dintre muncitori și intelectualitatea tehnică din industrie*, dr. Honorina Cazacu (Centrul de sociologie); *Evaluări calitative ale dinamicii structurii sociale în România în etapa actuală*, Oscar Hoffmann (Centrul de sociologie).

Dintre comunicările prezentate la Secțiunea a II-a: **Probleme ale relațiilor internaționale și ale lumii contemporane**, vom menționa aici cîteva care sînt mai explicit legate de tematica socială generală, precum: *Concepția P.C.R. privind rolul națiunii, al independenței și suveranității naționale în socialism*, lector Alexe Andriș (A.S.E.); *Semnificații politice ale factorului geografic în relațiile dintre state*, cercet. șt. Anghel Nicolae; *Edificarea noii ordini internaționale — componentă a procesului revoluționar mondial*, prof. dr. Mircea Nicolaescu; *Dreptul la dezvoltare, componentă esențială a dreptului oamenilor și popoarelor la viață. Fundamentul juridic*, dr. Ion Răduică; *Semnificații și limite ale noilor mișcări sociale în țările capitaliste dezvoltate*, dr. Elena Zamfirescu; *Alianța dintre clasa muncitoare și intelectualitate în dezbaterea unor partide comuniste din țările capitaliste dez-*

voltate, cercet. șt. Lucreția Văcar; *Autocondu-cerea în contextul definirii căilor de trecere la socialism*, cercet. șt. Sorin Botezatu; *Funcționalism și marxism în cercetarea politologică a tineretului*, dr. Fred Mahler, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului; *Consecințe ale practicilor neocolonialiste asupra formării și afirmării tinerelor națiuni și state naționale*, cercet. șt. pr. Mihai Arsene.

Comunicările sesiunii au fost audiate cu interes, dovadă intervențiile și dezbaterile ce au avut loc, în cadrul discuțiilor, după prezentarea fiecărui grup de comunicări.

E.F.

SESIUNI ȘTIINȚIFICE ȘI ANIVERSĂRI

Sub egida Academiei Republicii Socialiste România, Academiei de științe sociale și politice, Academiei „Ștefan Gheorghiu" și Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., a fost organizată în Capitală, la Ateneul Român, în ziua de vineri 22 apr. a.c., o **sesiune științifică** prilejuită de împlinirea a 90 de ani de la crearea Partidului Social-Democrat al Muncitorilor din România (P.S.D.M.R.), a 165 de ani de la nașterea lui Karl Marx și a 100 de ani de la moartea sa. Tema generică sub care s-a desfășurat această sincronică aniversare a pus cu putere în relief legătura evenimentelor sărbătorite cu actualitatea politică a României socialiste: ROLUL PARTIDULUI CLASEI MUNCITOARE ÎN VIAȚA SOCIAL-POLITICĂ A ROMÂNIEI. FĂURIREA SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE — STRĂLUCITĂ CONFIRMARE A TEORIEI ȘTIINȚIFICE REVOLUȚIONARE A CLASEI MUNCITOARE.

La sesiune au participat membri ai Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., ai Consiliului de Stat și ai guvernului, reprezentanți ai unor ministere, instituții centrale și organizații de masă și obștești, membri de partid cu stagiu din ilegalitate, cadre didactice și cercetători, activiști de partid și de stat, oameni ai muncii.

În cuvîntul de deschidere a lucrărilor, rostit de tovarășul Petru Enache, membru supleant al Comitetului Politic Executiv, secretar al C.C. al P.C.R., s-a subliniat cu tărie și limpezime semnificația îngemănată a celor două aniversări, convergența și contopirea inedită, creatoare, prin practica politică actuală a P.C.R., a teoriei științifice elaborată de Marx cu energia revoluționară a partidului clasei muncitoare din România, înființat în urmă cu 90 de ani.

Desfășurarea în continuare a lucrărilor a focalizat interesul viu al celor prezenți asupra unui număr impresionant de comunicări al căror conținut tematic a reușit să proiecteze o lumină puternică, științifică și ideologică totodată, asupra semnificației evenimentelor sărbătorite. Subiectele acestor comunicări învederează elocvent acest fapt:

— *Constituirea partidului politic al clasei muncitoare din România — etapă nouă a procesului revoluționar. Semnificația istorică a creării P.S.D.M.R.*, prezentată de Ion Popescu-Puțuri, membru al C.C. al P.C.R., directorul Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.;

— *Concepția P.C.R., a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, cu privire la înfăptuirea unității clasei muncitoare — factor determinant pentru victoria socialismului în România*, prezentată de academician Ștefan Voitec, membru al Comitetului Politic Executiv al P.C.R., vicepreședinte al Consiliului de Stat;

— *Dezvoltarea creatoare de către P.C.R., a teoriei despre puterea politică a clasei muncitoare. Concepția tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, despre statul democrației muncitorești revoluționare*, prezentată de Gheorghe Rădulescu, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., vicepreședinte al Consiliului de Stat;

— *Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate — strălucită confirmare a teoriei științifice revoluționare a clasei muncitoare, a gîndirii social-politice a tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român*, prezentată de acad. Manea Mănescu, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., vicepreședinte al Consiliului de Stat;

— *Spiritul dialectic marxist în gîndirea social-politică a P.C.R., a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Însemnătatea tezelor teoretice elaborate — contribuție originală, revoluționară la îmbogățirea patrimoniului socialismului științific*, prezentată de Dumitru Popescu, membru al Comitetului Politic Executiv, președintele Consiliului de conducere și rectorul Academiei „Ștefan Gheorghiu".

— *Concepția P.C.R., a tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar general al partidului, președintele Republicii Socialiste România,*

cu privire la unitatea indestructibilă dintre armată și popor — izvor al capacității de apărare a patriei, prezentată de general-colonel Constantin Olteanu, membru al Comitetului Politic Executiv al C.C. al P.C.R., ministrul Apărării Naționale;

— *Concepția Partidului Comunist Român, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, cu privire la însemnătatea învățământului, științei și culturii în procesul formării omului nou, constructor al socialismului în România*, prezentată de *Iosif Kovacz*, vicepreședinte al Consiliului de Stat;

— *Lupta românilor pentru unitate, independență și făurirea statului național unitar, reflectată în opera lui K.Marx. Însemnătatea ideilor și tezelor sale pentru înțelegerea istoriei poporului român*, prezentată de *Mihnea Gheorghiu*, membru al C.C. al P.C.R., președintele Academiei de științe sociale și politice;

— *Concepția Partidului Comunist Român, a secretarului său general, cu privire la întărirea solidarității muncitorești, a forțelor progresiste și democratice pentru pace, independență națională și socialism*, de prof.univ.dr. *Mihai Todosia*, șef de catedră la Universitatea „Al.I.Cuza" din Iași, membru corespondent al Academiei de științe sociale și politice;

— *Tineretul patriei noastre — factor activ în lupta dusă de P.C.R. pentru dreptate socială și independență națională, pentru edificarea socialismului în România*, prezentată de Pantelimon Găvănescu, membru supleant al C.C. al P.C.R., prim-secretar al C.C. al U.T.C.

La încheierea lucrărilor sesiunii, participanții au adoptat textul unei telegrame adresate Comitetului Central al Partidului Comunist Român, tovarășului NICOLAE CEAUȘESCU, secretar general al Partidului Comunist Român, președintele Republicii Socialiste România (textul ei s-a publicat în presa centrală din 23 apr.a.c.).

E. F.

ONTOLOGIA UMANĂ ÎN ACTUALITATE

În ziua de 25 aprilie 1983 a avut loc la Centrul Universitar de Partid București, în organizarea catedrei de filosofie din A.S.E., dezbaterea cu tema: *Materialismul dialectic în contextul confruntărilor filozofice contemporane privind ontologia umanului*. Au participat cadre didactice de la catedrele de filosofie și cercetători de la Institutul de filozofie. În cadrul dezbaterii au fost susținute următoarele referate: *Ideea „diferenței ontologice" și semnificația ei pentru re-construcția marxistă a ontologiei umanului*, de prof. univ.dr.Alexandru Boboc; *„Dialectica negativă" și incidențele ei pentru construirea problematicii ontologiei umanului*, de asist.univ. Virgil Stativă; *Hermeneutica filosofică: orizont problematic și exigențele interpretative*, de lector univ.dr.Florin Druță.

Au participat la discuții Ion Tudosescu, Alexandru Tănase, Rodica Topor, Dana Savu, Ion C.Popescu, Vasile Văcar, subliniind în intervențiile lor diverse aspecte ale ontologiei marxiste. În încheierea dezbaterii prof. univ.dr. Ludwig Grünberg a scos în evidență semnificația temelor abordate și actualitatea lor pentru construcția marxistă a ontologiei umanului.

Fl. D.

DIALOGUL FILOSOFIE-ȘTIINȚĂ

În aprilie a.c. s-a împlinit un an de cînd funcționează, sub egida Institutului de filosofie, seminarul interdisciplinar *„Filosofie și știință"*, caracterizat prin expuneri de elevată ținută și dezbateri fecunde în jurul unor noi descoperiri sau intuiții ale științelor. Această raportare calendaristică a trecut neobservată, lucrările seminarului se desfășoară cu regularitate, onorate de prezența distinsului om de știință Ioan Iovițț-Popescu, rectorul Universității București, ca și a altor reputați universitari, cercetători, ingineri, profesori de liceu, studenți cu preocupări științifice — pe scurt, o asistență preocupată de comunicarea în zonele cele mai fierbinți ale creației filosofice și științifice, zone deschise controverselor, meditației.

Perioada care s-a scurs de la precedenta noastră relatare asupra activității seminarului, a confirmat evoluția plină de promisiuni ce se anunța, prin valoarea de interes științific și ținuta expunerilor, prin alegerea temelor din „prima linie" a cercetării, prin discuțiile aprinse care etalează opinii deosebite pînă la polaritate, sporind nota de atractivitate într-atît, încît participanții uită — cum s-a întîmplat la unele ședințe — de scurgerea timpului. Un alt cîștig constă în conturarea nucleului de participanți aproape nelipsit de la toate dezbaterile, îndeosebi

din rîndul fizicienilor și filosofilor, constituit din cadre didactice și cercetători aparținînd mai multor trepte de vîrstă. Această fericită structurare pune în contact erudiția, rigoarea și metoda cadrelor cu îndelungată experiență la catedră și în cercetare, cu via curiozitate, imaginația și îndrăzneala tinerilor.

Ultimele reuniuni au arătat că seminarul dezvoltă nu numai interesul, ci și plăcerea comunicării între participanți, care au suficientă muniție informațională, vivacitate de opinii pentru a dialoga în aproximativ aceeași formație, e drept — de fiecare dată — despre altceva.

Ultimele patru ședințe au cuprins teme din domeniul fizicii, matematicii, psihologiei și ciberneticii. Subiectele dezbătute: *„Despre numere mari și despre numere foarte mari"* (dr. în fizică V.Velculescu), *„Conceptul de cîmp în psihologia contemporană"* (prof.univ.dr.P.Popescu-Neveanu), *„Noi discipline științifice? Sinergetica și teoria catastrofelor"* (dr. în fizică I.A.Dorobanțu) și *„Priorități românești în cibernetică"* (prof. univ.dr.Paul Postelnicu).

Pornind de la cartea lui A.Kastler, *Această stranie materie* (apărută recent, la noi, în Edit. politică, în colecția „Idei contemporane", 1981), V.Velculescu a reliefat în alocuțiunea sa trei probleme: 1. Sesizarea corectă (și cît mai intuitivă) a raportului dintre „numărul părților componente ale unui sistem" (care au fost denumite „numere mari") și „numărul stărilor posibile în care se poate afla acel sistem" („numere foarte mari"). În felul acesta s-a argumentat că șansa singură, hazardul pur, nu poate explica, cel puțin în limita de vîrstă atribuită actual universului, apariția vieții. 2. S-au prezentat unele aspecte ale formulărilor cu caracter finalist (teleologic) în fizică și s-a enunțat ideea că acest tip de formulări (vezi de ex. principiul lui Pauli) au un caracter prealabil, precursor formulărilor „deterministe". 3. S-a accentuat ideea că în fond demersul epistemologic este legat de o multitudine de factori dintre care factorul psihologic, chiar etnic nu trebuie neglijat (aceștia în completarea factorilor socio-culturali introduși de Kuhn).

Profesorul Paul-Popescu Neveanu, trecînd în revistă diversele teorii psihologice, care se ocupă de „cîmpul psihic" (K.Lewin), de „cîmpul perceptiv", de „cîmpul psihosocial", a scos în evidență faptul că introducerea noțiunii de cîmp în psihologie s-a făcut prin analogie cu cîmpul de forțe din fizică. Relevarea unor cîmpuri de tensiune centrale și nucleare care se schimbă continuu în cadrul relației eu-mediu deschide o nouă perspectivă pentru înțelegerea a ceea ce se numește în psihologie contagiune afectivă, macroclimat psihic, atmosferă psihică și a rolului acestora în activitatea umană. Definind psihicul ca un sistem energo-informațional, profesorul P.Popescu-Neveanu arată că există deosebiri de esență între legile ce funcționează la nivelul conștientului și cele care dirijează subconștientul.

Aducînd în atenția seminarului mult discutata problemă a priorităților în cibernetică, prof. univ. dr. Paul Postelnicu a pornit de la clarificări deosebit de necesare pe acest tărîm: definirea conceptelor de cibernetică, informație, memorie artificială și, pe alt plan, deosebirea între precursori, pionieri și creatori de cibernetică. Potrivit argumentării vorbitorului, prin elaborarea celor 9 legi universale în teoria sa (legea echivalenței, echilibrului, compensației, reacției, oscilației, reversibilității, inerției, consonanței și transformării) și aplicarea lor la sistemul neuropsihologic, Ștefan Odobleja poate fi considerat unul din creatorii de cibernetică. Continuînd tradiția explicitării propriilor idei originale de către oamenii de știință, prof. Paul Postelnicu a adus în atenția asistenței concepția sa cu privire la conexiunea inversă evolutivă, care-l înscrie printre personalitățile cu contribuții de seamă în cibernetică.

Numai aparent cu o tematică eterogenă, dezbaterile la care ne-am referit au pus în discuție categorii filosofice și științifice precum finit-infinit, hazard și necesitate, cauzalitate-finalitate, continuu-discontinuu, energie-informație, totalitate-sistem, regăsite sub o formă sau alta în expunerile și discuțiile vii purtate în cadrul seminariilor.

Referirile directe ale oamenilor de știință la contextul filosofic în care s-au născut anumite idei științifice, sau la multiplele influențe extraștiințifice asupra procesului de construcție a edificiului științei au facilitat înscrierea filosofilor, prin intervenții de multe ori interesante, în acest dialog fecund.

De menționat că seminarul „Filosofie și știință" are în proiect obiectivul de a strînge într-un viitor volum o parte din roadele dezbaterilor seminarului (o culegere de studii ce va fi coordonată de prof. univ. dr. Ioan Iovîț-Popescu, prof. univ. dr. Ion Tudosescu, cercetător științific dr. Angela Botez, lector univ. dr. Ilie Pârvu).

Angela Botez

În cadrul sus-menționatului „Cerc interdisciplinar" al Universității București a fost prezentată în 11 aprilie a.c. „Teoria catastrofelor", de către dr. I. Andrei Dorobanțu, cercetător la I.F.B.

Teoria stabilității structurale și morfogenezei, elaborată de Réné Thom și cunoscută mai mult sub numele de „Teoria catastrofelor",

urmărește elaborarea unui limbaj care să facă posibilă înțelegerea instabilităților și generării de formă în cele mai diverse sisteme din fizică, chimie, biologie și chiar științe economice și sociale. S-a arătat că, din punct de vedere filosofic, se pot stabili legături între modelul lui Thom și o seamă de realizări ale filosofiei franceze din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea (în particular Bergson).

De asemenea, există legături strînse între acest model și alte două dezvoltări deosebit de interesante ale fizicii contemporane, modelul lui Prigogine și „Sinergetica" lui Herman Haken, care tratează fenomene de apariție a ordinei în sisteme aflate departe de starea lor de echilibru și, respectiv, sisteme cu un număr (foarte) mare de subsisteme, accentuînd rolul jucat de procesele cooperative în care acestea sînt implicate. Modelul lui Thom își propune, ca prim scop, clasificarea modurilor în care apar instabilitățile, singularitățile structural stabile (stabilitatea structurală referindu-se la situații repetabile experimental), descoperind în acest sens rolul fundamental jucat de *numărul* de parametri externi care controlează evoluția sistemului considerat (indirect de natura acestui sistem). De exemplu, în cazul considerat de Thom, teorema sa poate fi formulată (fără rigoare matematică) astfel: dacă evoluția (comportarea) unui sistem este controlată de nu mai mult de *patru* parametri, atunci orice comportare singulară a acestuia este una din *șapte* comportări posibile, numite catastrofe elementare. Iată care este în general numărul de astfel de catastrofe elementare în funcție de numărul parametrilor de control:

nr. param.	1	2	3	4	5	6	7
nr. cat. elem.	1	2	5	7	11	14	∞

În elaborarea modelului său, Thom a avut în vedere în primul rînd o încercare de a formaliza biologia. Interesul, valoarea deosebită a acestui model, rezidă îndeosebi în posibilitatea pe care el o oferă de a „transfera" rezultate, metode de lucru, idei, în studiul diferitelor sisteme, ducînd astfel la o înțelegere superioară precum și la obținerea de date sau explicații noi.

Discuțiile pe marginea acestei expuneri au subliniat deschiderea pe care o oferă acest *model* pentru categoria filosofică de salt cu care operează dialectica. De asemenea, s-a arătat convergența acestui *model* cu spiritul dialectic.

Ion Stroie

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Semnalăm apariția lucrării lui F. Neubauer *Marx-Engels. Bibliographie* (1979, 417 p., editor Harald Boldt, Boppard am Rhein). Sînt menționate toate textele semnate de Karl Marx, Friedrich Engels și Jenny Marx, precum și cele în mod cert atribute lor. Ordinea este cronologică. Pentru fiecare text sînt indicate data elaborării lui (cu cea mai mare precizie posibilă) și a publicării, titlul complet și ediția în care a apărut. Urmează o secțiune în care sînt înseriate edițiile citate, împreună cu un index de nume. Este considerată ca cea mai completă bibliografie pe această temă.

★

A apărut volumul *Teilhard de Chardin, son apport, son actualité. Colloque de Centre Sèvres, 1981*, împreună cu cinci texte inedite ale lui Teilhard de Chardin, Paris, Éditions du Centurion, 1982, 192 p.

★

În editura Erbrich (Frankfurt a. M., 1982) a apărut: Albert Einstein, *Max Born — Friefwechrel 1916 — 1955*, cuprinzînd una dintre cele mai interesante corespondențe de idei din istoria științei moderne.

★

Două reeditări importante: W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. 17, 1980 (J. C. B. Mohr, Tübingen) cu un amplu capitol: „Filosofia secolului 20", de H. Heimsoeth; K. R. Popper, *Logik der Forschung*. ed. 7-a îmbunătățită și cu 6 anexe (J. C. B. Mohr, Tübingen), 1982.

★

La inițiativa universității G. D'Annunzio a avut loc, între 5—7 octombrie anul trecut, un congres cu tema: „*Fenomenologie în filosofia secolului XX*", dedicat împlinirii a două decenii de activitate a Facultății de litere și filosofie a Universității din Chieta (Italia). Congresul, care s-a bucurat de o participare internațională (Anna Teresa Tymieniecka — președinta Institutului mondial de fenomenologie, E.A. Moutsopoulus, de la Universitatea din Atena, K. Held de la Universitatea din Wuppertal, Rudolf Bernet de la Arhiva Husserl din Louvain, J. Deride

și John Sallis, de la Universitatea Duquesne din Pittsburg-Pennsylvania), precum și de participarea unor filosofi italieni de prestigiu (Italo Mancini, de la Universitatea din Urbino, Armando Rigobello, de la Universitatea din Roma, Angela Ales Bello, directoarea Centrului italian de cercetări fenomenologice, F. Bosio și G. Scrimieri de la Universitatea din Bari), a evidențiat actualitatea problematicii fenomenologice, unele evoluții istorice ale fenomenologiei în operele unor gînditori (Husserl, Heidegger, M. Ponty, J.P. Sartre, Levinas) sau implicațiile fenomenologice în gîndirea unor teologi protestanți contemporani (K. Barth și D. Bonhoeffer), în personalismul italian, o serie de aspecte recente ale fenomenologiei în operele lui Gadamer și Ricoeur, precum și implicațiile politice ale conceptului husserlian de „intersubiectivitate".

★

Se semnalează că Philosophy Documentation Center Bowling Green State University, Ohio (S.U.A.) a editat în 1982 următoarele bibliografii: 1) *Martin Heidegger, Bibliography and Glossary*, 513 p.; 2) *Hobbes Studies* (1879-1979), *A Bibliography*, 194 p.; 3) *George Santayana, A Bibliographycal Checklist, 1880-1980*, 286 p.

★

În editura Academiei ungare de științe — Akadémiai Kiado — au apărut în 1982, în limbi de circulație, următoarele lucrări: L. Hársing, *Scientific Reasoning and Epistemic Attitudes*, 147 p.; V. Peschka, *Die Theorie der Rechtsnormen*, 266 p.; G. Tamás, *Studien zur Logik*, 370 p.; A. Kiss, *Marxism and Democracy*, 320 p.

★

Sub egida Institutului de filosofie al Universității din Viena a avut loc între 23 februarie—1 martie 1983 simpozionul cu tema: *Impactul lui Popper în cultura contemporană*, prilejuit de aniversarea a 80 de ani de la nașterea lui K.R. Popper.

★

Începînd cu anul 1983 apare, sub egida Departamentului de filosofie al Universității din Pennsylvania: *Hypatia. Journal of Feminist Philosophy.*

★

O nouă serie monografică „Peirces Studies" a început să apară, la Universitatea Tehnică din Texas, sub egida cunoscutului „Institute for Studies in Pragmaticism". No 1 (1980) cuprinde lucrările simpozionului „Semiotica lui Peirce", care a avut loc în 1977 la Denver.

★

Între 5—6 iunie 1982 a avut loc la Belgrad sesiunea „Societății sîrbești de filosofie" cu tema: *Teoria cunoașterii, teoria educației și teoria politică a lui John Locke*, sesiune prilejuită de aniversarea a 350 de ani de la nașterea celebrului filosof.

★

Între 12—13 decembrie 1983 va avea loc la Lund (Suedia) *Conferința de teorie și filosofie a științei* cu tema: *Theory of Science for Legal Research, Legal Research and Social Science.*

★

Între 28—30 aprilie 1983, „Society for the Philosophical Studyo of Marxism" în colaborare cu „American Philosophical Association" (APA) a ținut la Universitatea din Miami conferința cu tema: *Centenar Karl Marx.*

★

Paolo Mattia Doria între înnoire și tradiție a constituit tema generică a unei reuniuni științifice desfășurate la Lecce în Italia între 4 și 6 noiembrie 1982 și organizată de Institutul de filosofie al Facultății de litere și filosofie a Universității din Lecce în colaborare cu Societatea italiană de studii asupra secolului al XVIII-lea și cu adeziunea Societății de filosofie italiene. Paolo Mattia Doria (1662-1746) s-a ilustrat ca un exponent de seamă al gîndirii iluministe din Italia meridională, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Comunicările prezentate au abordat cele mai variate aspecte ale activității și personalității gînditorului italian.

★

Între 5—8 mai 1983 a avut loc la Biel (Elveția) cel de-*al 5-lea Colocviu internațional în Biel*, organizat de „Asociația F. Gonseth", cu tema: *Intenționalitatea*, întrunind participări semnificative: M. Black; D. Davidson, D. Follesdal, R. Chisholm; R. Haller, J. Searle, G. Küng, E. Marbech. Lucrările colocviului vor fi publicate în revista „Dialectica".

★

Cu prilejul aniversării a 100 de ani de la nașterea lui Karl Jaspers (1883-1969), edițurile Springer, W. de Gruyter și Piper au publicat un catalog cuprinzînd operele (inclusiv postumele) celebrului filosof, însoțite, de scurte dar semnificative prezentări.

★

Editura Martinius Nijhoff (Haga) anunță apariția noii reviste „Husserl Studies", redactori principali : J.N. Mohanty și K. Schuhmann, deschisă participării tuturor celor ce se ocupă de studiul operei lui Husserl și al fenomenologiei contemporane. Contribuțiile, redactate în limbile engleză și germană, se pot trimite la : The Editorial Office „Husserl Studies", P.O. Box 566, 2501 CN The Hague, The Netherlandes.

★

În revista „Kant-Studien" nr. 1/1983, Rudolf Malter publică o amplă „Kant-Bibliographie" (1979-1980), cuprinzînd 643 de noi titluri de lucrări, studii, articole etc., publicate în diverse țări ale lumii, inclusiv în România. Bibliografia menționată continuă o „Kant-Bibliographie 1976-1978", din „Kant-Studien" nr. 2/1982, alcătuită în același spirit al integrării a tot ceea ce s-a publicat semnificativ pe plan mondial în cercetarea kantiană.

★

La 5 noiembrie 1983 va avea loc un simpozion cu temele : *Logica ca Organon și ca știință* și *Marx după 100 de ani*, primul simpozion fiind prilejuit de aniversarea a 80 de ani de la nașterea lui J.M. Bochénski.

★

Anul 1983 va fi marcat în planul vieții filosofice de numeroase aniversări ale unor filosofi prestigioși : K. Marx, K. Jaspers ș.a. Pe lîngă colocviile ce li se vor consacra celor doi în cadrul celui de-al XVII-lea Congres Mondial de Filosofie (Montréal, 21-27 august 1983) și, bineînțeles, a literaturii ce se anunță, sînt de menționat cîteva apariții semnificative : *Marx and marxismus* (Cambridge U.P., 1982) ; A. Kiss, *Marxism and democracy. A Contribution to the Problems of the Marxist Interpretation of democracy* (Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982). K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*. Machlass 1-2, hrsg. von H. Saner (München, Piper, 1982) ; M. Kelly, *Modern French Marxism* (Oxford, B. Blackwell, 1983).

★

Cunoscuta editură J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) din Tübingen anunță apariția, începînd cu 1983, a unei : *Max Weber-Gesamtausgabe*, care, pe lîngă lucrările publicate pînă acum, va da la iveală manuscrisele prelegerilor universitare și corespondența ilustrului sociolog, precum și o amplă bibliografie.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[continuare de pe contrapagină]

* * * **Teoria cunoașterii științifice.** Coordonatori : Ștefan Georgescu Mircea Flonta, Ilie Pârvu, 1982, 475 p., 49 lei.

* * * **Studii de istorie a filosofiei universale**, 1982, 178 p., 15 lei.

VASILE FLORESCU, **La rhétorique et le néorhétorique**(Genèse. Évolution. Perspectives), „Les belles letters", Editura Academiei, Paris, București, 1982, 222 p., 21 lei.

VALTER ROMAN, **Revoluție și globalitate**, 1983, 300 p., 13 lei.

GHEORGHE MIHAI, **Elemente constructive de argumentare juridică**, 1982, 153 p., 13 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

TRAIAN GÂNJU, **Lumea morală**, 1982, 244 p., 10 lei.

VASILE DEM. ZAMFIRESCU, **Etică și etologie**, 1982, 304, p., 10 lei.

ATHANASE JOJA, **Istoria gîndirii antice**, vol. II (Comentarii aristotelice). Ediție îngrijită de C. Noica și Al. Surdu, 1982, 384 p. 28 lei.

* * * **Logica interogativă și aplicațiile ei.** Selecția textelor, traducerea, studiu introductiv, note și bibliografie de Constantin Grecu , 1982, 334, p., 18,50 lei.

* * * **Logica acțiunii. Studii.** Coordonator Cornel Popa, 1983, 290 p. 12 lei.

GEORG HENRIK von WRIGHT, **Normă și acțiune.** Trad. de Sorin Vieru și D. Stoianovici, 1982, 242 p., 14,50 lei.

RODICA CROITORU, **Judecata între estetic și metafizic.** Relația propedeutic-metafizică a *Criticii facultății de judecare* a lui Kant cu sistemul criticilor, 1982, 140 p., 8,50 lei.

THOMAS S. KUHN, **Tensiunea esențială.** Studii despre tradiție și schimbare în știință. Trad. de Any Florea. Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1982, 407 p., 34 lei.

LUCIAN CULDA, **Omul, valorile și axiologia**, 1982, 248 p., 14 lei.

ELENA FLOREA, **Națiunea. Realități și perspective**, 1982, 267 p., 17 lei.

EDITURA UNIVERS

MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă.** Trad. și note : Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

EUGENIO GARIN, **Umanismul italian.** Trad. de Grigore Arbore, 1982, 268 p., 10 lei.

ERWIN HUFNAGEL, **Introducere în hermeneutică.** Trad. de Thomas Kleininger, 1981, 208 p., 8,25 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU, **Cartea ițilnirilor admirabile**, 1982, 320 p., 12 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION BIBERI, **Eseuri literare, filosofice și artistice**, 1982, 317 p., 14 lei.

ION IANOȘI, **Nearta — artă.** Vol. I, 1982, 285 p., 12,50 lei.

EDITURA DACIA

* * * **Teme hegeliene. Studii.** Coordonatori : Andrei Marga și Vasile Muscă. Prefață de Dumitru Ghișe, 1982, 328 p., 20 lei.

TUDOR CĂTINEANU, **Elemente de etică**, vol. I, 1982, 320 p., 16,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

VIRGIL EMILIAN CATARGIU, **Vasile Pârvan — filosof al istoriei**, 1982, 207 p., 10,50 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere**, vol. 8 (Trilogia cunoașterii), 1983, 737 p., 42 lei.

* * * **Materia, spațiul, timpul în istoria filosofiei premarxiste.** Ediție îngrijită de Georgeta Tănase. Prefață de Alexandru Tănase, Vol. I, și II, 371 p. + 306 p., 1982 16 lei.

EDITURA FACLA

TITU POPESCU, **Arta ca trăire și interpretare**, 1982, 174 p., 9,25 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Filosofia contemporană. Marxismul și confruntările de idei în lumea contemporană**, 1982, 315 p., 21,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Concepția materialist-dialectică, baza ideologică a politicii și activității Partidului Comunist Român**, 1981, 150 p., 8 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Omul și afirmarea personalității sale în societatea socialistă**, 1981, 189 p., 9 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **General și particular, național și internațional în revoluția și construcția socialistă**, 1982, 189 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate**, 1982, 237 p., 13 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Forțele motrice ale progresului social în epoca contemporană**, 1982, 237 p., 11,50 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și naționalitățile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1982, 253 p., 12 lei.

* * * **Contribuții ale președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice.** Coordonatori : Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petru Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

G. LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale.** Vol. I — Stadiul actual al problemei. Prefață de N. Tertulian. Trad. din lb. germană : Vasile Dem. Zamfirescu, Radu Stoichiță, 1982, 431 p., 18 lei.

ADAM SCHAFF, **Istorie și adevăr.** Prefață de Al. Boboc. Trad. din lb. germană : Al. Boboc, Ion Mihăilescu, 1982, 372 p., 18 lei.

TQADER MOLDOVAN, **Autoconducerea muncitorească pe coordonatele democrației muncitorești**, 1982, 204, p., 10 lei.

* * * **Ideea de dialectică în știință și filosofia contemporană.** Coordonatori : Al. Valentin, Stelian Popescu, 1982, 328 p., 19 lei.

* * * Athanase Joja, **Cunoaștere și acțiune.** Ediție îngrijită și studiu introductiv de Gh. Epure, București, 1982, 160 p., 9 lei.

MARIN BADEA, PAMFIL NICHIȚELEA, **Filosofia istoriei. Orientări și tendințe contemporane**, 1982, 254 p., 14 lei.

* * * **Problemele globale și viitorul omenirii.** Comunicările sesiunii științifice din 19 febr. 1982, 500 p., 19 lei.

PAUL DOBRESCU, **Tehnocreație și putere politică**, 1983, 264 p., 13 lei.

JURGEN HABERMAS, **Cunoaștere și comunicare.** Ediție îngrijită și prefață de Andrei Marga. Trad. din lb. germană : Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, 1983, 575 p., 25 lei.

RADU FLORIAN, **Antonio Gramsci — un marxist contemporan**, 1982, 255 p., 13 lei.

ELENA ZAMFIRESCU, **„Noua stîngă" între contestație și revoluție**, 1982, 196 p., 10 lei.

NICOLAE ANGHEL, **„Noua dreaptă" și capitalismul contemporan**, 1982, 105 p., 5 lei.

M. S. BELENKI, **Despre mitologia și filosofia Bibliei.** Cuvînt înainte și control științific de Oct. Chețan. Trad. din lb. rusă de Elena Maria Florescu, 1982, 190 p., 10 lei.

ALFRED KASTLER, **Această stranie materie.** Cu colaborarea lui Philippe Nemo. Prefață de Călin Beșliu. Trad. din lb. franceză de Ligia Ionescu, 1982, 252 p., 12 lei.

* * * **Confruntări în gîndirea politică contemporană.** Coordonator : Ovidiu Trăsnea, 1982, 416 p., 23 lei.

IONIȚĂ OLTEANU, **Dialoguri despre viitor**, 1982, 251 p., 13 lei.

* * * **Modul de viață și calitatea vieții.** Coordonatori : I. Rebedeu și Cătălin Zamfir, 1982, 350 p,. 20 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure".** Coordonatori : Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, 1982, 278 p,. 13,50 lei.

[continuare pe contrapagină]

REV. FILOS., XXX, 4, P. 289—392, BUCUREȘTI, 1983
ISSN 0034—8260

I. P. I. c. 1383

43 503

Lei 30

I 8065

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

ANA BAZAC, Responsabilitatea în fața exigențelor politice actuale
NICULAE BELLU, Locul dimensiunii etice în ontologia lui Lukács
ELENA VOICULESCU, Teoria socială și realitatea africană

PROBLEME DE LOGICĂ ȘI EPISTEMOLOGIE

Colaborează: **PETRU IOAN, TEODOR DIMA, CORNEL POPA, D. N. ZAHARIA, ADRIAN MIROIU, ALEXANDRU GHEORGHE**

OPINII DESPRE CĂRȚI

ADRIAN-PAUL ILIESCU, Relevanța filosofică a teoriei științei

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

* * * **Fragmentarium hegelian**
* * * **Din însemnările lui Giacomo Leopardi despre adevăr și cunoaștere**

REPERE BIBLIOGRAFICE — VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

septembrie—octombrie
1983

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990
0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226—București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publi[illegible]on „Revista de filosofie" paraît 6 foi[illegible]r an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O. Box 136—137, telex 11226 — rue 13 Décembrie no 3, 70716 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8065

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- ULL 2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXX Nr. 5 1983

U
IANI 2022

SUMAR

• ANA BAZAC, Responsabilitatea în fața exigențelor politice actuale 397

CRONICA IDEILOR

• NICULAE BELLU, Locul dimensiunii etice în ontologia lui Lukács 402
• ELENA VOICULESCU, Teoria socială și realitatea africană 408

PROBLEME DE LOGICĂ ȘI EPISTEMOLOGIE

• PETRU IOAN, Trei probleme legate de gruparea și omologarea paradoxurilor autoreferinței 414
• CORNEL POPA, Sisteme teleologice și deontice temporale cu agenți 422
• ADRIAN MIROIU, Empirismul pragmatic — sau despre exigențele empirismului contemporan 427
• TEODOR DIMA, Despre „convenție" și „comoditate" în epistemologia contemporană 435
• D. N. ZAHARIA, Natura funcțională a obstacolelor epistemologice 444
• ALEXANDRU GHEORGHE, Particularități și exigențe logico-epistemologice ale discursului în științele tehnice 453

OPINII DESPRE CĂRȚI

• ADRIAN-PAUL ILIESCU, Relevanța filosofică a teoriei științei 458

CUGETĂRI, MAXIME, APORISME

• * * * Fragmentarium hegelian 464

★

• * * * Din însemnările lui Giacomo Leopardi despre adevăr și cunoaștere 469

REPERE BIBLIOGRAFICE

• * * * *Filosofia culturii. Contribuții românești* (în „Rumanian Review", nr. 4-5/1983) (EL. GH.); * * * *Filosofia contemporană. Probleme, teorii și curente*, București, 1981 (I. G.); **Adam Schaff**, *Istorie și adevăr*, București, 1982 (GH. SOCOL); **V. A. Lektorski**, *Subiekt, obiekt, poznanie*, Moskva, 1980 (D. S.); **Thomas S. Kuhn**, *Tensiunea esențială. Studii despre tradiție și schimbare în știință*, București, 1982 (DAN DELIU). 477

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

• Sesiunea științifică anuală a Institutului de filosofie (*E. F.*); Știință—creativitate—conștiință socialistă *(I. Stroie)*; „Tendințe în științele contemporane" (*E. F.*); Note și informări. 484

Rev. filos., XXX, 5, p. 393—490, București, 1983

35025

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXX — N° 5 — 1983

SOMMAIRE

• ANA BAZAC, La responsabilité face aux exigences politiques actuelles 397

LA CHRONIQUE DES IDÉES

• NICULAE BELLU, La place de la dimension éthique dans l'ontologie de Lukács 402
• ELENA VOICULESCU, La théorie sociale et la réalité africaine 408

PROBLÈMES DE LOGIQUE ET D'ÉPISTÉMOLOGIE

• PETRU IOAN, Trois problèmes liés au groupage et à l'homologation des paradoxes de l'autoréférence 414
• CORNEL POPA, Systèmes téléologiques et déontiques temporels avec agents . . 422
• ADRIAN MIROIU, L'empirisme pragmatique — ou des exigences de l'empirisme contemporain 427
• TEODOR DIMA, De la „convention" et de la „commodité" dans l'épistémologie contemporaine 435
• D. N. ZAHARIA, La nature fonctionnelle des obstacles épistémologiques 444
• ALEXANDRU GHEORGHE, Particularités et exigences logiques-épistémologiques du discours dans les sciences techniques 453

OPINIONS SUR LES LIVRES

• ADRIAN-PAUL ILIESCU, La relevance philosophique de la théorie de la science 458

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

• * * * Fragments hégélien 464

★

• * * * Quelques notations de Giacomo Leopardi au sujet de la vérité et de la connaissance 469

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 477

LA VIE SCIENTIFIQUE 484

Rev. filos., XXX, 5, p. 393–490, Bucarest, 1983

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXX **№ 5** **1983 г.**

СОДЕРЖАНИЕ

• АННА БАЗАК, Ответственность перед актуальными политическими задачами 397

ХРОНИКА ИДЕЙ

• НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Место этической проблематики в онтологии Лукача 402
• ЕЛЕНА ВОЙКУЛЕСКУ, Социальная теория и африканская действительность 408

ПРОБЛЕМЫ ЛОГИКИ И ЭПИСТЕМОЛОГИИ

• ПЕТРУ ИОАН, Три проблемы, связанные с распределением и идентификацием парадоксов 414
• КОРНЕЛ ПОПА, Временные телеологические и деонтические системы с агентами 422
• АДРИАН МИРОЙЮ, Прагматический эмпиризм или о претензиях современного эмпиризма 427
• ТЕОДОР ДИМА, Об «условности» и «удобности» в современной эпистемологии 435
• Д. Н. ЗАХАРИЯ, Функциональный характер эпистемологических барьеров 444
• АЛЕКСАНДРУ ГЕОРГЕ, Логико-эпистемологические особенности дискурса в технических науках 453

МНЕНИЯ А КНИГАХ

• АДРИАН-ПАУЛЬ ИЛИЕСКУ, Философские импликации теории науки . . 458

ИЗРЕЧЕНИЯ И АФОРИЗМЫ

• * * * Фрагментарий Гегеля 464

★

• * * * Заметки Джакомо Леопарди об истине и о познании 469

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 477

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 484

Rev. filos., XXX *5*, p. 393–490, Bucureşti, 1983

RESPONSABILITATEA ÎN FAȚA EXIGENȚELOR POLITICE ACTUALE

DE

ANA BAZAC

Responsabilitatea este *conștiința de sine a omului în acțiune*, conștiința finalității și eficienței acțiunilor umane și existenței umane. Ca autoevaluare și prognoză a acțiunilor, ea poate fi considerată *o măsură a progresului social*, a eliberării omului de strictețea ambianței sale naturale și sociale. Căci „libertatea ca necesitate înțeleasă" înseamnă tocmai conștiința de sine a omului în contextul necesității, răspunderea sa față de / și pentru mobilitatea infinită a necesității.

Chiar dacă ține de individ, de „unicitatea" sa, conturarea și dezvoltarea responsabilității este un proces legic, integrat evoluției societății; el reflectă dinamica social-istorică, complicarea societății și dezvoltarea conștiinței sociale. De aceea, responsabilitatea are, înainte de un sens etic, unul *politic*.

Este lesne de remarcat că în analiza critică a unor disfuncții ale etapei actuale a societății socialiste românești, alături de diferite cauze obiective se menționează și manifestări ale nivelului scăzut, inegal al responsabilității sociale la unii membri ai societății. Această critică surprinde, desigur, situații concrete în care este evidentă o oarecare rămînere în urmă a conștiinței sociale, a înțelegerii politice, responsabile a rostului fiecăruia dintre noi în societate. Ar fi însă greșit să conchidem asupra inevitabilității acestei situații. Documentele partidului nostru au subliniat încă acum mai bine de un deceniu inconsistența punctului de vedere care fetișizează rămînerea în urmă a conștiinței sociale față de existența socială. Desigur, optimismului facil, nebazat pe rigorile rațiunii analitice, îi opunem o înțelegere lucidă, critică, angajată, care respinge însă, în egală măsură, scepticismul lipsit de finalitate.

În cadrul dezvăluirii procesului istoric îndelungat, complex, prin care se transformă conștiința socială și se creează o responsabilitate de tip nou, comunistă, documentele partidului nostru insistă asupra rolului hotărîtor al șirului de inițiative și acțiuni ce au loc în etapa actuală și care au drept scop tocmai implementarea unor calități noi ale responsabilității, determinarea unui ritm mai accelerat al schimbărilor din conștiință. Aceste direcții și forme de activitate nu trebuie firește fetișizate, dar prin ele ni se oferă posibilități sporite pentru regîndirea drumului parcurs, pentru alegerea unor strategii mai adecvate. Ele ne atrag atenția asupra necesității unei mobilități mai mari în schimbarea strategiilor. Un exemplu relevant ni-l oferă unele măsuri adoptate începînd din 1977, prin care s-a profilat un drum nou în considerarea raporturilor dintre individ și socie-

Rev. filos., XXX 5, p. 397–401, București, 1983

tate, ținîndu-se seama de posibilitatea efectuării unor pedepse, de o anumită gravitate, în cadrul colectivelor de muncă. Curînd însă o serie de fenomene ulterioare au atras atenția asupra necesității *pregătirii societății* și sub *aspectul asumării unor responsabilități noi* în această direcție. A apărut însă evident și faptul că, dacă oamenii muncii, colectivele nu pot prelua încă integral și repede unele atribuții (juridice) ale statului, în egală măsură introducerea unei noi viziuni în acest domeniu este *necesară*. Căci socialismul este o lungă „revoluție în mers" (V. I. Lenin), iar *construcția socialismului se învață*, într-un proces treptat, greu, sinuos în care trebuie să reanalizăm în permanență strategia construirii noii societăți, să învățăm necontenit din drumul parcurs, să ne devină necesară și familiară o *metatehnologie socială*.

În acest spirit, făurirea *responsabilității* de tip nou este *o parte integrantă* a strategiei de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate și ea se realizează atît prin ansamblul activităților economico-sociale cît și prin mecanisme educaționale specifice de formare a conștiinței social-politice. Cu alte cuvinte, *generalizarea responsabilității de tip nou este o latură intrinsecă a scopului suprem al orînduirii socialiste*—făurirea omului creator, stăpîn pe destinele sale. Ea este realizarea unei „pregătiri interioare a oamenilor pentru imperiul libertății" (G. Lukács). Pentru înfăptuirea acestui scop nu este suficientă doar acțiunea în domeniul formării conștiinței politice socialiste. Construirea unei *noi calități a muncii și vieții* maselor largi de oameni ai muncii este chezășia descătușării creativității oamenilor, a devenirii lor ca ființe conștiente de locul și rolul lor în lume.

Pentru conturarea unui model al responsabilității comuniste, indispensabile ni se par următoarele trăsături ale acesteia* :

a) să fie *asumată liber-consimțit*, în urma unui proces de *informare* argumentat și în urma unui proces *formativ* eficient. Numai astfel responsabilitatea va deveni o *deprindere*, un mobil intim al inițiativei în acțiunile umane. Împletirea strînsă dintre aspectul informativ și cel formativ răspunde unor tendințe prezente în procesul formării conștiinței responsabile. Formarea responsabilității social-politice a oamenilor este strîns legată de claritatea și consistența informării, de bogăția și rigoarea demonstrației.

b) să fie *concomitent o responsabilitate pentru sine și pentru colectiv*; cu alte cuvinte, responsabilitatea comunistă presupune o înaltă conștiință a *solidarității umane*, rezultat nu numai al unei cooperări (ale cărei cerințe pot apărea și ca exterioare ei) ci, înainte de toate, ca rezultat al unui *consens social-politic* uman. Responsabilitatea se instituie ca o circumstanță interioară numai atunci cînd individul consideră acțiunile sale într-o interdependență indecelabilă cu cele ale celorlalți, ale colectivului, cînd succesele și eșecurile acestuia sînt resimțite ca ale sale însuși. Este semnificativ faptul că în documentele Partidului Comunist Român apare subliniată ideea importantă a răspunderii generațiilor de azi față de gene-

* Vezi mai ales diferența dintre răspundere și responsabilitate la Mihai Florea, *Nivelul individual și colectiv al răspunderii și responsabilității*, în „Revista de filosofie" nr. 2, 1975, p. 191, apoi, la același autor, *Responsabilitatea acțiunii sociale*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 88—101; de asemenea, Cornel Popa, *Acțiune, libertate, responsabilitate*, în „Revista de filosofie" nr. 3/1977, Tudor Ghideanu, *Responsabilitatea comunistă și spiritul revoluționar*, în „Revista de filosofie", nr. 1/1980.

rațiile de mîine; de asemenea, noul mecanism economico-financiar, măsurile recente în domeniul retribuției conduc la accentuarea ideii întrepătrunderii activităților, deci a unui nou tip de responsabilitate față de rezultatele muncii întregului colectiv.

c) să fie *distinctă*, altfel spus, responsabilitatea presupune cunoașterea și asumarea unor *atribuții clare, precise*. Astfel, precizarea obligațiilor în contextul complexității aspirațiilor individuale și a imperativelor sociale, *conștientizarea logicii sociale* sînt inextricabil legate de procesul istoric inerent de raționalizare, de scientizare a vieții sociale, de luare în stăpînire a mecanismelor sociale de către societate. Iată de ce, în viziunea științifică asupra conducerii societății se accentuează asupra clarificării și distribuirii sarcinilor concrete în cadrul colectivelor de oameni ai muncii (în contextul adîncirii democrației socialiste), tocmai pentru ca responsabilitatea să nu rămînă difuză, ambiguă, pentru sporirea eficienței comenzilor social-politice.

d) să fie o caracteristică *generală* a întregii societăți, în principiu a fiecărui membru al ei. *Generalizarea noilor deprinderi de asumare a responsabilității* — proces treptat, ale cărui reculuri nu trebuie să ne descurajeze, căci reflectă amploarea și complexitatea procesului de omogenizare socială — este sensibil determinată de generalizarea climatului democratic în colectivele de muncă, de adîncirea relațiilor democratice. E important de semnalat și faptul că generalizarea comportamentului responsabil (la început, desigur, doar ca manifestare exterioară) poate fi puternic impulsionată de măsuri „extramorale", „extraeducative", *economice*. Astfel, măsurile economice din ultimii ani încearcă, printre altele, să fixeze un comportament responsabil al oamenilor muncii în funcție de necesitățile și posibilitățile economiei noastre naționale prezente și de perspectivă.

e) să fie *prospectivă*, să implice prevederea rezultatelor imediate sau a celor „cu bătaie lungă" ca și a celor directe sau indirecte.

Pentru a evidenția responsabilitatea — în deplinătatea ei — într-o acțiune socială ar trebui să regăsim *toate* aceste trăsături întrețesute într-un *tot unitar*; în fapt însă, tocmai datorită complexității sale, responsabilitatea se construiește, se deprinde, se educă *treptat*, procesul istoric actual relevînd, și în acest caz, *tensiunea spre model*. Tocmai de aceea, în condițiile socialismului, în procesul formării și generalizării responsabilității de tip nou, *responsabilitatea și maturitatea factorului politic conducător, a cadrelor de conducere joacă un rol esențial* (în principiu, rol de model). Iată de ce, în documentele partidului nostru se insistă asupra rolului mobilizator, exemplar, al membrilor de partid în general, al cadrelor de conducere în special.

În acest sens, putem afirma că *întreaga strategie de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate se reflectă în procesul formării responsabilității de tip nou*. Aceasta înseamnă, printre altele, dar nu în ultimul rînd, că toate contradicțiile inerente construirii noii orînduri — în toate domeniile vieții economico-sociale, culturale, spirituale ș. a. — se resimt în formarea responsabilității.

Astfel, evoluția responsabilității este strîns legată de dezvoltarea *forțelor de producție*, a avuției materiale a poporului. Revoluția științifico-tehnică în țara noastră, prezența încă a unor aspecte caracteristice revoluției

industriale, dar și faptul că destul de multe tipuri de muncă sînt încă sub servitutea monotoniei, rutinei, slabei creativități determină ritmuri specifice în dezvoltarea responsabilității maselor în procesele de producție.

Dar, evoluția responsabilității reflectă, totodată, dezvoltarea *politicului*, a normelor, relațiilor, instituțiilor politice ale socialismului. Și din acest punct de vedere este evident *procesul de politizare a responsabilității* în epoca contemporană în general, în socialism în special. Trezirea conștiinței politice a maselor largi în lumea contemporană, a interesului față de problemele obștești, de soarta colectivităților, a omenirii în ultimă instanță, a mutat responsabilitatea din zonele private ale existenței în agora. Fenomenul nu este liniar, dar deosebit de pregnant și, mai ales astăzi (cu toate sinuozitățile), în curs de accelerare. Masificarea responsabilității politice este deosebit de importantă în capitalismul contemporan. Noi știm astăzi că situațiile critice pot deveni revoluționare și pot fi rezolvate în favoarea maselor largi numai prin realizarea unei puternice conștiințe revoluționare, a unui consens național spre și pentru schimbare democratică și revoluționară.

Pe de altă parte, nu putem trece cu vederea faptul că în socialism, datorită concordanței punctului de vedere politic al maselor și al factorului politic, pot apărea anumite automatisme în manifestarea responsabilității politice a maselor. Iată de ce, marile acțiuni politice (pentru pace, ș. a.) au fost și sînt menite să arate importanța și rolul acordat *manifestării directe* a responsabilității politice a maselor. În orice caz, trebuie să subliniem faptul că pentru dezvoltarea caracterului politic al responsabilității este întru totul necesară *consecvența concepției creatoare*, antidogmatice despre istorie și societate (depășirea unor idei schematice, simpliste), consecvență creatoare devenită principiu fundamental al construirii socialismului în țara noastră după anul 1965. În fine, procesul omogenizării sociale, ca și cel al adîncirii democrației socialiste, a autoconducerii, organizarea științifică, atenția acordată ordinii și disciplinii, cu toate problemele pe care le incumbă ele, determină, direct și mijlocit, generalizarea comportamentului politic responsabil.

Totodată, evoluția responsabilității este funcție de dezvoltarea *culturii socialiste*, a domeniului spiritual, educativ al societății noastre. Preocuparea pentru *permanentizarea educației*, pentru reciclare, accentul asupra *înnoirii informaționale* ca și asupra formării culturale, morale, reflectă grija reală acordată în socialism *fundamentului cultural al atitudinii responsabile*.

Chiar și o succintă analiză, din perspectiva politicului, asupra responsabilității impune atenției și fenomenul negativ al *transferului de responsabilitate*, care mai are loc uneori (atît de jos în sus cît și de la nivelul unor cadre de conducere în jos) și care face responsabilitatea difuză, imprecisă, o anihilează de fapt. În combaterea acestui fenomen se înscrie complexitatea măsurilor cu privire la autoconducere, noul mecanism economico-financiar care presupune atît o asumare *colectivă a responsabilității*, o creștere a atribuțiilor specifice ale colectivelor de oameni ai muncii, cît și o individualizare, o *personalizare a responsabilității*. Aceasta înseamnă *precizarea* răspunderii fiecăruia și a tuturor membrilor colectivului, ca și *lărgirea* responsabilității fiecăruia prin înglobarea în sine a responsabilității

atît pentru propria activitate cît și pentru activitatea întregului colectiv, precum și precizarea și lărgirea responsabilității colectivelor diferite (aflate la diferite niveluri în organizare) unele față de altele.

Formarea responsabilității este strîns legată de analiza permanentă, potrivit principiului muncii și conducerii colective, *a aspectelor vieții cotidiene*. Deprinderea de a se autoanaliza a colectivelor de oameni ai muncii presupune dezvoltarea spiritului critic și autocritic, transformarea criticii deschise, principiale, preventive în instrument de lucru și, în același timp, în metodă educativă de frunte. În concepția partidului nostru, climatul care presupune critică și autocritică nu trebuie să fie un climat tensional, perturbator al activității oamenilor, ci, dimpotrivă, o chezășie împotriva rutinei, pentru promovarea noului. De asemenea, critica tovarășească, eventualele sancțiuni nu trebuie să devină o fatalitate care să împiedice dezvoltarea ulterioară a personalității. Dimpotrivă, se urmărește ca, după expirarea corecției, pe baza drepturilor și obligațiilor egale cu ale celorlalți membri ai societății, oamenii să se integreze și să fie integrați colectivelor societății, fără repercusiuni și fără prejudecăți.

Pe de altă parte, e vorba de o anumită *gradualitate a responsabilității*, o diferență între responsabilitățile unor oameni ai muncii, în funcție de rolul și statusul lor social. Desigur, poziția social-politică diferită generează și o asumare diferită a responsabilității, chiar o polarizare a responsabilității (în condițiile ierarhiei societății bazate pe clase antagonice), dar societatea socialistă, prin esența sa ca și prin preocuparea concretă, permanentă a factorului politic conducător este o societate democratică ce tinde din ce în ce mai mult să ajungă o societate anti- și aierarhică. Fără să punem semnul de echivalență între diviziunea socială a muncii și gradualitatea responsabilității, poziția noastră față de aceasta din urmă este nu o uniformizare a responsabilității, o „medie". Dacă dorim asumarea unei responsabilități înalte de către fiecare membru al societății în funcție de *înțelegerea politică* a rostului și locului său în societate (mai ales în condițiile economico-sociale actuale), în egală măsură subliniem necesitatea creșterii și menținerii la cote înalte, specifice a responsabilității cadrelor de conducere. În acest sens, este revelatoare atenția permanentă, acordată de conducerea partidului nostru, înlăturării fenomenelor de rutină, formalism, mulțumire de sine, de încălcare, uneori, a principiilor noastre călăuzitoare.

Abordarea problemei responsabilității are o importanță deosebită în aplicarea în practică a strategiei de dezvoltare a conștiinței socialiste, de făurire multilaterală a socialismului. Rezolvarea ei treptată, sinteza lucid-pasională a „logicii concrete a omului" (L. Sève) determină *autocrearea* acestuia ca ființă capabilă să dirijeze, conform omenescului, evoluția entropică a ambianței sale. Căci, realizarea responsabilității comuniste este un element esențial al transpunerii în termeni de *eficiență pentru societate* a unicității și irepetabilității omului, la care „propria realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*" (K. Marx).

CRONICA IDEILOR

LOCUL DIMENSIUNII ETICE ÎN ONTOLOGIA LUI LUKÁCS

DE

NICULAE BELLU

În vasta operă filosofică a lui Lukács, care reconstituie fundamentele filosofiei contemporane și redeschide perspectiva ontologică asupra existenței sociale, restituind, totodată, demersului estetic sensurile sale fundamentale, în această operă, așadar, lipsește o *Etică*.

Dar lipsa unei etici ar rămîne un moment obscur al întregului demers lukácsian, o contradicție în chiar substanța filonului filosofic pe care Lukács îl redeschide și reanimă, dacă nu am descoperi — în textura ambelor mari lucrări de sinteză — un recurs necesar, continuu reluat și amplificat la particularitățile funcției generative a eticului în mecanismul de constituire a dimensiunii umane.

Apare, astfel, o situație marcată de ambiguitate, care poate fi atribuită, ipotetic, complexității și eterogenității necuprinselor întinderi și aspirații ale cercetării ontologice, cînd — deci — eticul este implicația nemijlocită și concretă a fiecărui moment de umanitate cercetat, neputînd fi ca atare ocolit în această concretitudine a efectivității sale ontologice, dar instituindu-se totodată și pe măsura dezvoltării gradului de socialitate al relațiilor umane și a omului însuși ca o dimensiune distinctă a existenței sociale, cu legi proprii de ființare și dezvoltare, care cer o cercetare aparte și o cunoaștere corespunzătoare. O Etică. Evident, problema nu este nouă și se poate afirma că toate marile incursiuni filosofice în substanța existenței umane au pivotat în jurul axului onto—etic, aproape indiferent de orientarea lor fundamentală, într-atît existența socială însăși, materia ei sensibilă, interconectează de jos pînă sus și într-o interacțiune mereu mai complex contradictorie toate resorturile vieții.

Și totuși, în această indestructibilă conexiune, aparența plasează eticul, cu puține excepții, de pildă Kant, chiar înăuntrul marilor opere de sinteză filosofică, mai aproape de efemer, nesigur, schimbător, arbitrar, în cel mai bun caz desemnînd un produs derivat, secund, ca un fel de stare minoră a filosofiei, încărcată de facticitate și accidental, mai aproape de bunul simț decît de rigorile teoriei și care n-ar putea fi abordată, în consecință, decît cel mult și de regulă în finalul întregului periplu al cercetării filosofice, ca un demers — în fine — mai curînd aplicativ decît

Rev. filos., XXX, 5, p. 402—413, București, 1983

cognitiv și fundamental. Aristotel însuși, care a gîndit totuși o Etică ontologic întemeiată în spiritul ei, nu lucrează la ea în termenii unui Organon și această opțiune pare a fi căpătat în istorie o valoare testamentară. Abia zorii timpurilor moderne aduc, cu Spinoza, o Etică, dar în cuprinsul căreia dimensiunea etică parcurge încă faza desprinderii sale cognitive din matricea comună care i-a dat naștere. Kant va descoperi, în continuitatea unei intuiții care străbate istoria gîndirii filosofice de la Platon și Aristotel pînă la Spinoza și Rousseau, că, sub aparența sa de știință ușuratică, eticul, respectiv categoriile sale, constituie un fel de necesitate și acționează ca o forță motrice a emergenței umanului însuși, căpătînd astfel ponderea unei lucrări profunde, de durată și în fond hotărîtoare a omului asupra propriei sale fizionomii spirituale. El plasează, de aceea, etica în centrul vital al filosofiei sale, trece direct de la *Critica rațiunii pure* la *Critica rațiunii practice*, căreia se străduie să-i asigure soliditatea unui Organon, bineînțeles în limitele epocii și ale concepției sale generale despre lume, pe care și-o amendează, totuși, dar inconsecvent, chiar pe parcursul cercetărilor sale de antropologie și etică, de critica religiei. Deschiderea kantiană proliferează în epoca modernă și contemporană, dar mai curînd — cum va fi observat Marx — dintr-o perspectivă spiritualistă, care s-a aplecat cu un mai mare patos interogativ asupra laturii active, subiectiv și cognitiv active a demersului uman. Paradoxul apare aici în slabul interes manifestat față de aceeași latură activă tocmai de perspectiva istorică și dialectică asupra ființării lumii. În orice caz, la capătul unui secol și jumătate de expansiune a gîndirii dialectice sîntem confruntați cu faptul, care nu poate fi lipsit de rădăcini teoretice, că gîndirea dialectică nu și-a produs Organonul său etic, nici o critică sub acest unghi a propriei sale evoluții inconsecvente, cel puțin pînă la ultimul Lukács, cel al Ontologiei și al Esteticii. Iar Lukács însuși pare să nu fi descoperit decît pas cu pas profunzimea vidului teoretic produs de absența unei Etici, elaborînd cum s-ar spune în mers punțile etice de legătură, ori de cîte ori cercetarea estetică sau ontologică îi impuneau asemenea raportări și interconectări.

Faptul că Lukács nu a elaborat o Etică, un Nou Organon al sistemului moralității, apt să fie așezat în fața *Criticii rațiunii practice* ca un răspuns — după alte două secole de practică universală și de autocritică substanțială și sensibilă, dureros sensibilă a umanismului abstract — ține, pe cît se pare, încă, de o prejudecată stăruitoare a filosofiei celei mai noi și mai constructive, mai revoluționare, marcată totuși de o înțelegere tendențial unilaterală a priorității ontologice, teză riguroasă în substanța ei dar funcționînd în nemijlocirea practicii teoretice ca o armă cu două tăișuri. E o presupoziție, care poate fi pusă între paranteze. Ceea ce merită, în schimb, să fie supus unei reevaluări teoretice este faptul că, în cuprinsul celor două mari opere de sinteză, care încheie o îndelungată epocă de căutări și deschid spre noi orizonturi ale demersului filosofic contemporan, Lukács schițează o Prolegomena la o Etică propriu-zisă, pe care o și anunță ca iminentă, în orice caz ca următoarea etapă a travaliului său. Nu a mai avut timpul necesar, dar problema a fost pusă pe ordinea de zi cu greutatea și cu insistența convingătoare a întregii sale opere filosofice neterminate. Care apare în același timp ca o pledoarie pentru o Etica Magna, o pledoarie indirectă dar cu atît mai pertinentă cu cît ea se consti-

tuie sub presiunea solicitărilor teoretice, pas cu pas, în *Estetică* și în *Ontologie*, pe măsură ce gîndirea este confruntată cu zone nedefrișate ale existenței, în profunzimea cărora încearcă să deschidă o primă breșă strict necesară pentru mersul mai departe, dar propunîndu-și totodată să revină mai pe larg și analitic într-un demers următor și anticipînd, astfel, de fiecare dată asupra programului teoretic al unei Etici. Destinul orb în jocul său a împiedicat această împlinire și o Etica Magna rămîne, în consecință, nu știm pînă cînd, o fata morgana a filosofiei contemporane.

Să ne întoarcem, de aceea, nu resemnați, ci cu atît mai receptivi, la ceea ce ne-a rămas. Căci, ne aflăm, totuși, în posesia unei schițe pentru o Prolegomena a Științei Etice, ale cărei linii directoare, neformulate sistematic, ar putea fi, nu fără pericolul erorii, depistate și supuse discuției ca repere în vederea unui demers care așteaptă de aici înainte cutezanța gîndirii să-l reia și să-l ducă pe cît posibil mai departe.

În spiritul unei asemenea raportări la moștenirea filosofică lukácsiană, cîteva elemente orientative par să ocupe o poziție privilegiată.

Înainte de toate, acel complex de relații fundamentale desemnat de Lukács prin ceea ce el numește *prioritate ontologică*. Problema constă în recunoașterea faptului că geneza fiecărui nou proces în spațiul existenței sociale este produsul unei condiții existente, date, oricît de eterogenă ar fi aceasta, oricît de variate și contradictorii elementele care o compun. Complexele vieții sociale au o existență care se reproduce pe sine într-o formă dezvoltată, distanțîndu-se continuu de reproducția simplă a stării sale inițiale, nedezvoltate. Urmează că fiecare element constitutiv al unui complex istoric dat nu poate fi descris corect decît în sistemul corelațiilor sale istoric determinate. Omul însuși, ca existență biologică, nu poate fi descifrat și înțeles în integralitatea ființării sale decît ca asimilînd și exprimînd un grad istoric determinat al socializării sale, ca fiind produsul acesteia și totodată elementul ei dinamic. Faptul muncii, al activității generează o structură existențială proprie fiecărei trepte în dezvoltarea ascendentă a integrării sociale, caracterizată prin prezența, multiplicarea și amplificarea istorică a alternativelor, o structură cu alternative—cum formulează Lukács. Scopul acțiunii se diversifică, ca și rețeaua mijloacelor, intensificînd jocul și dilema opțiunilor, exercițiul actului de valorizare, care se individualizează și se parcelează, toate acestea împingînd înapoi granițele naturii, ca și granițele fiecărui stadiu atins al dezvoltării, care nu mai are timp să se fixeze înainte de a fi supus unei noi reconstituiri, iar întregul proces explorînd noi dimensiuni posibile ale socialității și deschizînd spre noi însușiri și capacități umane, noi aptitudini și noi trebuințe, care generează noi tensiuni și tendințe, intenții și aspirații în planul valorizării, noi direcții potențiale ale dezvoltării și, în aceeași măsură, noi contradicții, noi pasiuni, noi scopuri, noi mijloace, noi forțe motrice sociale și o mereu mai cuprinzătoare angajare a individualității în acest joc ireversibil al socializării sale ascendente. Demersul uman înțeles în lumina acestei complexități dinamice și ascendente condensează în substanța sa principiul propriei sale dezvoltări multilaterale, generat de diversitatea izvoarelor care îl instituie. Iar conceptul priorității ontologice nu face decît să exprime valoarea de facto și ca atare teoretică a acestei dinamici congruente. El își păstrează, ca atare, întreaga mobilitate a pro-

cesului existențial eterogen, cu contradicțiile sale reale și potențiale decurgînd din tensiunea explorativă a activității umane îndreptată spre scop, determinată în același timp cauzal și teleologic. Pentru cunoașterea etică, mereu confruntată cu întrepătrunderea conflictuală dintre trecut, prezent și viitor, iar pe acest fond, dintre continuitate și discontinuitate, depășire și păstrare, categoria *priorității ontologice* indică raportul real dintre conservare și schimbare în limitele deschiderilor istoric maturizate ale fiecărei epoci, cînd deci schimbarea însăși în procesul conflictelor valorice lucrează ca un factor stabilizator în planul totalității, iar conservarea poate avea, dimpotrivă, efecte destabilizatoare. Prioritatea ontologică exercită, astfel, un efect ponderator, temperează iluziile și utopiile în chiar planul existențial și face posibilă dezvoltarea acolo unde nesocotirea ei voluntaristă și aventuroasă dezarticulează dinăuntru disponibilitățile umane la inițiativă istorică și acțiune revoluționară.

Un al doilea element fundamental care trimite cu necesitate cercetarea ontologică lukácsiană la implicarea eticului și la nevoia stringentă de a anticipa liniamentele unei Etici este descoperirea *efectului de dedublare în procesul de instituire a valorilor*, pe fondul activității umane ca demers teleologic și opțional caracterizat printr-o structură cu alternative. „Această unitate dialectică a existenței sociale obiective, scrie Lukács, și a raportului valoare fundamentat obiectiv își are rădăcinile în faptul că într-adevăr toate aceste raporturi obiective, procese etc. se conservă și devin active independent de intențiile actelor individuale ale oamenilor care le realizează, dar se nasc totuși doar ca realizările acestora și se pot dezvolta în continuare doar datorită retroacțiunii lor asupra altor acte individuale".

Se naște un raport contradictoriu, în cuprinsul căruia :

1. Complexul social real are prioritate ontologică asupra elementelor sale, deci nu indivizii izolați se constituie în comunitate ca urmare a unei opțiuni deliberate, ci, datorită unei asemenea constituiri spontane și a dezvoltării legăturilor sale interioare pe parcursul activităților lor comune, indivizii își formează însușirile care fac din ei niște ființe sociale ;

2. Dinamica complexului social și întregul proces al dezvoltării istorice decurge ca urmare a activității indivizilor care își urmăresc, prin opțiuni la alternative, scopurile lor limitate.

Se instituie o relație neaparentă dar reală între individ și gen, ca realizare a caracterului generic în individ sub forma constituirii și dezvoltării individualității. „Acest fapt capătă pentru întreaga problemă consecințe hotărîtoare"—va nota Lukács, derivînd de aici ponderea social-istorică ascendentă pe care o capătă dimensiunea etică și demersul etic anticipativ în determinarea ritmurilor istorice, atît de diferențiate, ale dezvoltării sociale.

Căci, dacă dezvoltarea individualității se exprimă ca o disoluție a omogenității anterioare, demersul uman care explorează cîmpul noilor posibilități și alternative își reelaborează—pe fondul însușirilor complexe cîștigate și anticipînd asupra rezervelor sale potențiale de energie, creativitate, disciplină, tenacitate—spațiul posibil al noilor sale aspirații de exprimare și realizare umană. Are loc o interconectare mereu mai complexă a valorilor și o spiritualizare a lor, o relativă detașare de condiția imediată pe măsură ce diferențierile și contradicțiile acesteia solicită și îngă-

duie o asemenea distanțare. Rezultă din chiar această mișcare o deschidere mai largă a orizontului existențial, multiplicarea alternativelor și o angajare amplificată a individualității ca subiect mereu mai conștient de ceea ce vizează să întreprindă. Dezvoltarea individualității ca subiect activ și, pînă la un punct, conștient de scopul său, aduce, astfel, în prim plan, dimensiunea subiectivității sau îi reliefează încă mai mult valoarea și locul pe care tinde să-l ocupe. Ridicarea genului are, astfel, loc prin filiera individualității, iar a individualității, prin gen, care o pune în situația unei confruntări mereu mai diversificate cu realitatea și a unei exersări ascendente a potențialităților sale. Este un proces de retroreacții succesive, nu lipsit de contradicții, dar propriu procesului de dezvoltare. Și atît prin expresia sa negativă, cît și prin cea pozitivă, acest proces, nelipsit de contradicții, determină—cum va fi observat încă Hegel cu privire la disoluția relațiilor gentilice—,trecerea de la moralitatea obiectivă (*Sittlichkeit*, sistemul moravurilor) la morala subiectivă (*Moralität*), sau, mai corect, extinderea și pătrunderea sistemului de moravuri în cîmpul subiectivității și încărcarea sa complementară cu notele proprii acesteia. Abia această aducere la realitate ontologică a mobilurilor, aspirațiilor și resurselor subiectivității devine izvorul astfel generat și inepuizabil al energiei creatoare, care a angajat condiția umană pe liniamentele imprevizibile ale progresului ei. Și abia urmărind firul acestei dialectici în planul obiectualității, Lukács va putea să constate, în *Estetica* sa, că : „Etica. . .reglementează tocmai latura subiectivă a practicii omenești". Căci, se descifrează, în această luare în evidență a subiectivității, instituirea unui raport de-sine cu-sine al individualității în practica ființării sale, în diversitatea activităților în care se reproduce pe sine, modelîndu-și fizionomia spirituală într-un schimb continuu cu genul, căruia îi transferă și de la care preia înapoi mișcarea tendențială astfel generată. Genul pare a funcționa ca o retortă, iar originalitatea subiectivității ca spontaneitatea inventivă care îi valorizează acumulările și o reîncarcă cu substanța unor noi deschideri experimentale, solicitînd și punînd la încercare efectivitatea noilor potențialități la confluența subiectivității și obiectualității. Procesul cumulează și confruntă, așadar, demersuri de originare și selecție.

Subiectivitatea își încorporează într-un fel selectiv stările dilematice ale obiectualității, întrucît este confruntată cu ele, dar respinge în același timp și în aceeași confruntare solicitările și potențialitățile obiectualității, care îi contrariază stadiul de dezvoltare atins de propria sa natură. Subiectivitatea se conservă în propria ei identitate, pînă cînd și în măsura în care efectul de obiectualizare a subiectivității însăși și de nuanțare sau schimbare a obiectualității sub chiar efectul de respingere și de remodelare sub acțiunea subiectivității, îngăduie receptarea subiectiv-valorizatoare a unor elemente obiectuale inițial respinse, dar devenite asimilabile într-o experiență ulterioară, ca urmare a apropierilor intervenite în structura ambilor termeni. Prioritatea ontologică nu poate anula necesitatea evident obiectivă a acestui travaliu al subiectivității, care îi indică dimensiunii etice locul și direcția istorică a lucrării sale.

În această logică interioară a spațiului ontologic, neanticipată și decurgînd din dinamica originală a complexelor sociale, evocată mai înainte, se va fi înscris și ipoteza avansată de Lukács cînd scrie, în același

context : „Poate că şi mai clară este relaţia laturii de intenţie a moralei cu genul uman ca subiect". Căci în intenţia morală este cuprinsă, pe de o parte, o nevoie de generalizare (în sens de verificare, confruntare, întărire, confirmare) şi, totodată, de aderenţă — evident selectivă, critică — la modulaţiile obiectualităţii, la posibilităţile existente, ca o condiţie a fiinţării proprii prin apartenenţa la gen, la ceea ce este comun omenescului într-o epocă determinată.

Aici subiectivitatea se deschide, aşadar, se extraverteşte, se trece pe sine în plan receptiv, ca dispusă preponderent să primească sau să ia înapoi din sfera obiectualităţii ceea ce prin acţiune, muncă şi comportament a pus în ea. Pe de altă parte, totuşi, decizia morală, adică momentul esenţial, punctul nodal al sferei eticului, cum precizează Lukács, este ancorată indisolubil în personalitatea şi subiectivitatea individului. „Această polaritate a individului particular şi a generalului generic-uman în interiorul subiectului acţionînd moral, conclude Lukács aici, polaritate ce nu poate fi niciodată total suprimată, dă naştere uneia dintre problemele fundamentale ale eticii".

Această polaritate, descoperită şi luminată aici dintr-o perspectivă strict ontologică (Kant ajunsese la ea dintr-o direcţie inversă, logic-raţionalistă şi a-istorică, reducînd-o la o antinomie şi unilateralitate, deci negativ), această polaritate şi tensiune aşadar, „care domină în mare măsură specificul unui domeniu de viaţă atît de important ca acela al acţiunii morale", este cercetată în acest context, al *Esteticii*, după cum o va relua din alt unghi în contextul *Ontologiei*, pentru a descifra originile resurselor de energie ale autoproducerii de sine a omului şi a civilizaţiei sale, prin prisma acestei elucidări a ponderii etic active, etic modelatoare, etic inventive, etic exploratoare a subiectivităţii ca moment integrat al obiectualităţii şi ca forţa motrice istoric ascendentă a întregii dezvoltări sociale.

Ce am putea conclude, astfel, pentru moment din această evident mult prea sumară depistare a locului şi funcţionalităţii eticului în *Ontologia* lui Lukács?

Poate, înainte de toate, faptul că, pe măsură ce societatea însăşi se va emancipa de sub tutela instituţiilor efemere care îi maschează legile propriei sale obiectualităţi, şi aceasta ţine nemijlocit de ritmurile istorice ale dezvoltării contemporane, cînd imperiile şi instituţiile imperiale devin cu atît mai labile, cu cît cuprind mai mult şi se infiltrează mai adînc în densitatea spaţiilor existenţiale; deci că, pe măsura ce societatea însăşi se emancipează, atît prin salt cît şi prin acumulări infinitesimale la scara individualităţii şi a subiectivităţii de tutela care îi denaturează propria sa imagine de sine, ea va fi constrînsă şi solicitată să recurgă la o autocunoaştere de sine autentică, din perspectiva ontologică a propriului său dinamism contemporan. Dinamism care nu se va putea institui fără revizuirea propriei sale înţelegeri subiective de sine şi a sensurilor existenţiale care îi întreţin şi îi amplifică forţa sa motrice propulsivă. Ne putem, astfel, imagina că în atari condiţii nici un Hegel, Marx sau Lukács însuşi n-ar mai putea lăsa la urmă, ca un moment complementar, elaborarea unei Etici Magna, care lipseşte epocii contemporane. Şi care — în sfîrşit — datorită lui Lukács se află în posesia unei schiţe pentru o Prolegomena

a Eticii Magna, ea însăși — totuși — risipită prin paginile altor lucrări și aproape necunoscută sau nevalorizată încă drept ceea ce este și ce poate genera.

Iar ca problemă pivot a acestei implicări necesare a categoriilor eticului în orice cunoaștere a spațiului existențial în autenticitatea sa ontologic nedenaturată de prejudecăți filosofice și de alte idei preconcepute — s-ar contura, cred, reabilitarea ontologic necesară și etic necesară a subiectivității, apelînd încă o dată la Kant și Fichte, dar depășindu-i totodată, și, bineînțeles, încă o dată cu Hegel și cu Marx, dar depășind și aici orice unilateralitate. Căci abia interogînd spațiul subiectivității și polaritatea propriei sale ființări se poate trece, prin mijlociri repetate, de la neutralitatea ontologică față de valori și față de omul însuși a existenței sociale, din care derivă o lipsă de sens, la procesul nașterii contemporane a unui sens major al ființării umane, poate mai profund revoluționar decît multe din veleitățile contemporane. Și care se anunță ca posibil, ca aspirație, ca tendință la orizontul epocii noastre și ca un corolar necesar al emancipării. Ca o chezășie că emanciparea poate fi efectivă și trăită sensibil.

Căci emanciparea însăși n-ar rămîne decît o contradicție în termeni fără această instituire de sens în planul vieții fiecăruia, care transpune însăși problema polarității în termeni de sens și non-sens și deschide, astfel, în perspectiva cunoașterii etice, un nou cîmp de înaintare, dincolo de vetusta și sterila, azi, opoziție dintre *bine* și *rău*.

TEORIA SOCIALĂ ȘI REALITATEA AFRICANĂ

DE

ELENA VOICULESCU

Realitatea socială africană, complexă, contradictorie și dinamică la scară continentală, zonală, regională, națională, pînă la structurile sale de bază : familia, satul, comunitatea etnică, reclamă o cercetare interdisciplinară. Avînd în vedere finalitatea pregnant politică a cunoașterii sociale — întrucît, așa cum se subliniază chiar de către cercetătorii africani, aceasta „trebuie să servească la consolidarea bazelor și condițiilor realizării unei veritabile revoluții naționale și sociale, la dinamizarea forțelor sociale și la reechilibrarea cadrelor sociale, a raporturilor sociale care condiționează dezvoltarea economică și avîntul său continuu" [1] —, preocuparea pentru decolonizarea ideologică, spirituală este presantă și vitală.

[1] Yahya Diallo, *Révolution nationale et sociale. Quiques reflexions théoriques et méthodologique*, în : *Social Classes and Antiimperialist Struggle in Africa in the Midlle East*, Berlin, Akademie Verlag, 1978, p. 122.

Cercetările africaniste autohtone se găsesc încă în faza acumulărilor de material faptic, a delimitărilor conceptuale, a raportării critice la teoriile sociale explicative existente (implicit la marxism), dar cel mai adesea caută să meargă mai departe și să-și elaboreze propriile modele sociale apte să surprindă bogăția particularului autohton. Acumularea de material faptic pe baza cunoașterii realităților africane, a cercetărilor parțiale, parcelare, este o premisă necesară, dar nu suficientă pentru a realiza o sinteză teoretică la nivelul cerințelor sociale, economice, politice actuale statelor independente. Un obstacol real în calea elaborării unei teorii sociale globale privind subdezvoltarea, modernizarea, structura și dinamica societăților africane „fragmentare", neunitare, „periferice" (cum sînt apreciate frecvent formațiunile sociale africane), observă Samir Amin, este, între altele, absența cercetărilor interdisciplinare.

Pînă acum, observă același cercetător, „*economiștii* au ignorat faptele sociale și procesul istoric în care s-au format structurile. *Istoricii* nu au folosit instrumentele cantitative ale analizei economice. *Sociologii* nu au acordat atenția necesară marilor transformări prin care orașele și regiunile rurale ale Africii au fost «integrate» în piața mondială și au supraevaluat etnografia tradițională a comunităților și modul lor patriarhal de existență" [2].

Cerințele metodologice ale integralismului, istorismului, ale dialecticii se impun tot mai mult ca unul din deziderateie majore ale explicării, interpretării și transformării realului social.

Două ar fi, în principal, tendințele cercetărilor africaniste: o tendință preponderent *retrospectivă* (de a căuta și analiza structurile social-politice prezente și de perspectivă, ca o proiecție a structurilor și valorilor tradiționale) și o viziune exclusiv *europocentristă* (de a căuta analogii formale între structurile africane și cele „clasice" europene). Ambele tendințe sînt adeseori apreciate ca viziuni unilaterale, metafizice, veritabile închideri față de ineditul structurilor politice, economice, socio-culturale africane. Ele conduc la impas interpretarea și înțelegerea realităților Africii secolului al XX-lea, a unității și diversității ei, a continuității și discontinuității, a tradiției și a procesului ei de modernizare.

În acest sens, cercetarea socială, științele socio-umane, opinia pertinent cercetătorul malinez Yahya Diallo, „trebuie să se articuleze pe necesitatea de a concepe fiecare societate *ca o totalitate*, de a decela în cadrul acesteia raporturile sociale și contradicțiile dintre ele ... de a sonda și fixa anumite forme ce se cer a fi cercetate, dar fără a pierde din vedere, în ultimă instanță, viziunea dinamică a sistemului social" [3]. Realizarea unor cercetări autohtone interdisciplinare, utilizarea celor mai noi cuceriri în domeniul cunoașterii socio-umane, corelarea cercetărilor parcelare cu abordări globale, îmbinarea organică a momentului analitic cu cel sintetic, sînt cerințe teoretico-metodologice menite să surprindă și să interpreteze diversitatea multiplă în unitatea de tendință istorică, de

[2] Samir Amin, *Neo-colonialism în West-Africa* (traducere din limba franceză), Copyright, 1973, p. VII.

[3] Yahya Diallo, *op. cit.*, p. 112.

evoluție, independență, modernizare, gama largă și variată de opțiuni ideologice, de modalități proprii, originale de rezolvare a problemelor socio-economice vitale.

Perspectiva de abordare teoretico-conceptuală —, desigur, nu în afara celorlalte dimensiuni : istorico-genetică, ideologică, culturologică —, se impune cu atît mai mult cu cît în cazul Africii avem de-a face nu numai cu instituții și structuri specifice, dar și cu conținuturi distincte ale unor concepte fundamentale ca : trib, popor, națiune, clasă, structură socială. Așa cum remarca G. Murdock, în acest caz putem vorbi de „similtitudini în categorii și nu în conținuturi".

Între altele, discuțiile gravitează în jurul valorii operaționale a unor concepte fundamentale ale materialismului istoric, cum sînt : formațiune socială, mod de producție, ideologie, clasă socială etc.

Conceptul de formațiune socială, fundamentat de Marx ca model social global, ca model logic — abstract, ca „totalitatea gîndită", este utilizat într-o diversitate de sensuri de către unii cercetători ai fenomenului social african și cel mai adesea nu în sensul care să implice și o concepție materialistă asupra vieții sociale.

Pentru André Gunder Frank, Samir Amin, A. Emmanuel etc.,— cunoscuți economiști și oameni de știință din așa-zisă „lume a treia"— conceptul de formațiune socială este un concept istoric, un model adecvat societăților capitaliste dezvoltate, societăților „marxiste" analizate și-interpretate de Marx dar care nu și-ar proba validitatea în cazul societăților „nemarxiste" sau „premarxiste" ale lumii a treia, ale Africii în speță.

Fie că este identificat cu teoria socială globală [4], fie că este redus la structura socială globală („singura realitate socială globală și concret observabilă" [5]), sau asimilat cu „*structuri concrete de organizare* și articulare a instanțelor socialului în jurul modului de producție" [6], conceptul de formațiune socială este înțeles adesea ca un concept științific elaborat prin generalizarea structurilor și interacțiunilor modului de producție capitalist și de aceea inoperant în analiza formațiunilor precapitaliste, a realităților socio-economice africane, în esența lor neomogene, neunitare etc. Africa neagră, prezentînd o gamă variată de moduri de producție, nu ne permite, precizează Samir Amin, să distingem o formațiune socială definită exclusiv printr-un singur mod de producție, fie el și dominant.

Este un adevăr că cercetările asupra societăților africane realizate de sociologi, economiști, antropologi, politologi, dezvăluie o serie de particularități proprii acestor formațiuni : absența încă a unui mod de producție dominant, a unor sisteme economice naționale ; caracterul eterogen, *tranzițional*, *nu numai al economiei dar și al socialului*, *politicului*, *ideologicului*, menținerea încă a unor structuri de dependență, convețuirea multor comunități etnice tribale, coexistența comunităților de rudenie cu comunitățile socio-istorice, culturale etc.

---

[4] Jacques Maquet, *Power and Society in Africa*, World University Literary, 1971, *Les civilisation noires*, Marabout Université.

[5] Marc Augé. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris, 1977, p. 70.

[6] Samir Amin, *Le développement inégal. Essai sur les formes sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Editions de Minuit, 1973, p. 12.

Pornind de aici, dar şi din dorinţa de a evita o abordare strict economistă (pe care, de fapt nu o poate depăşi), Samir Amin apreciază că „materialismul istoric devine o metafizică, dacă tinde să degajeze legi generale în afara şi deasupra celor generate prin dinamica modurilor de producţie" ajungînd la concluzia că „nu există o teorie generală a formaţiunii sociale şi nici legi generale ale acesteia, ci numai concepte ştiinţifice care permit degajarea legilor specifice formaţiunii date" [7].

În mod firesc se conturează întrebarea, dacă Marx descoperind un nou continent al cunoaşterii, «continentul istoriei» (L. Althusser), nu a surprins tocmai elementul esenţial, general, repetabil şi legic al instanţelor fundamentale alé socialului, în care instanţa economică poate juca, rolul determinant în cele din urmă? Nu a deschis el o nouă perspectivă de înţelegere a rolului important, decisiv şi al celorlalte instanţe politice, juridice, culturale, artistice etc. Surprinzînd şi sintetizînd domeniile, structurile, articulaţiile dintre economic şi politic, dintre acestea şi celelalte instanţe ale socialului, nu a elaborat Marx un model logic abstract, apt să ofere cadrul teoretic conceptual pentru analiza societăţilor africane precapitaliste sau prefeudale? Considerăm că cel puţin unele neînţelegeri survin, fie dintr-o confuzie de planuri, fie dintr-un transfer nepermis de sensuri.

Aşa cum remarca Louis Althusser (la care africaniştii, în ultima perioadă fac apel cu insistenţă), punctul decisiv al tezei lui Marx se referă la principiul distingerii *realului* şi *al gîndirii*. Una este „*realul*, cu multiplele lui aspecte, concretul real, procesul realului, totalitatea reală", adică formele istorice, reale de formaţiuni economice sociale, politice, cu toată bogăţia determinărilor particulare din diversele zone ale lumii aflate pe diferite trepte de articulare şi structurare socială, omogene sau neomogene, comunitare, feudale, capitaliste sau prefeudale, precapitaliste etc. şi alta este „*gîndirea* realului şi diferitele ei aspecte : procesul de gîndire, totalitatea de gîndire, concretul de gîndire etc." [8]. Unii cercetători ai fenomenului african se opresc la primul aspect şi, cantonînd în realitatea africană, în toată „specificitatea" acesteia, nu mai pot sesiza uneori relaţia structurală dintre o realitate socială particulară şi o teorie socială generală. Se eludează astfel esenţialul din teoria socială elaborată de Marx şi anume aceea de a fi oferit anumite concepte sociale fundamentale, veritabile „noduri de gîndire" într-o reţea complexă de fenomene (precum conceptele de : formaţiune socială, mod de producţie, clasă socială, structură economică, suprastructură, ideologie etc.) şi de a fi permis o nouă perspectivă de analiză, înţelegere şi interpretare a socialului, perspectiva materialist dialectică.

Firește, analizele oferite de cercetătorii africaniști avînd ca obiect realităţile complexe ale Africii contemporane au impus o nouă arie problematică, noi tentative de analiză.

Distincţiile operate de Althusser între „determinant" şi „dominant". elaborarea conceptului de „supradeterminare", ca şi accentul pus pe elementul „articulării", al „combinării" instanţelor socialului în jurul unei

[7] Samir Amin, *op. cit.*, p. 319.

[8] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 11.

instanțe dominante [9], sînt preluate și utilizate de către economiștii, sociologii și politologii africaniști.

Din această perspectivă, tipul unei formațiuni sociale africane nu va fi determinat de tipul modului de producție dominant, ci de modul de *articulare* a celorlalte moduri de producție în jurul celui dominant. Pornind de la observația lui Marx că niciodată și nici unul din modurile de producție nu au existat în stare pură, Samir Amin apreciază că societățile istorice sînt formațiuni care pe de o parte combină modurile de producție și pe de altă parte organizează relațiile dintre societățile locale și alte societăți. Dorind să se evite unele maniere empiriste, pozitiviste cît și unele abordări strict economiciste, să depășească, după propria-i mărturisire, „confuzia frecventă dintre conceptul de mod de producție și cel de formațiune socială", Samir Amin ș.a. nu reușesc să realizeze întotdeauna o „articulare" adecvată între planul realului și cel al gîndirii, trecînd cu vederea „dimensiunile reale ale elementelor constitutive ale realității economice și sociale care sînt clasele sociale reale, lupta de clasă în dimensiunile sale. . .rolul statului" [10].

Fără a pune la îndoială valoarea unor concepte „suplimentare", rod al unei *re*lecturări și *re*gîndiri a operei lui Marx din perspectiva noilor realități și experiențe sociale, fără a subaprecia perspectiva unor abordări mai nuanțate a unor fenomene economice, politice, sociale africane, cu ajutorul distincțiilor operate între „dominant" și „determinant", între „situația clasei" și „funcția clasei", sau al cercetării impactului suprastructurilor (al relațiilor suprastructurilor politice îndeosebi în producția și reproducția relațiilor de producție, diferite forme ale articulării economice, sociale și culturale etc.), nu putem să nu menționăm o înclinare posibilă spre eclectism, economism, și utopism politic [11].

Tentativele lăudabile de relecturare a marxismului *din* și *printr*-o perspectivă negro—africană (așa cum și-a propus și L. S. Senghor), de asimilare critică a spiritului dialectic complex al marxismului, merită a fi apreciate îndeosebi prin intențiile lor. Deși din marxism sînt adesea decupate anumite elemente care nu-și pot proba valoarea explicativă decît *în* și *prin* modalitatea lor de articulare cu celelalte elemente în cadrul teoriei socialismului științific, a filosofiei și eticii revoluționare, se impune ca demn de reținut dubla deschidere spre care invită cercetătorii africani: pe de o parte, a marxismului către realitățile continentale, zonale, regio-

---

[9] Și pentru N. Poulantzas modul de producție desemnează „*o combinare* specifică a variatelor structuri și practici din a căror combinare rezultă mai multe instanțe sau niveluri . . . ca și multe structuri regionale". Tipul relațiilor de producție este determinat „prin forma particulară de articulare a nivelurilor, instanțelor, structurilor, veritabilă matrice a modului de producție. *Articularea instanțelor* este determinată în ultimă instanță de economie". (*Political Power and Social Classes*, N. L. B., 1975, pp. 13, 15, 25).

[10] Jean Suret-Canale, *Theories relatives au „Tiers Monde"*, în vol. *Social Classes and Anti-Imperialist Struggle in Africa . . .*, Akademie Verlag, Berlin, 1978, p. 44—45.

[11] A se vedea Imre Marton, *Contribution to a Critique of an Interpretation of Specific Third World Traits. Studies on Developing Country*, Budapest, 1978, nr. 97; Jean Suret Canale, *Théories relatives aux Tiers Monde*, vol. *Social Classes and Anti-Imperialist Struggle.*

nale, naţionale africane, iar pe de altă parte, a africanilor spre valorile mereu actuale ale marxismului. „Nimeni nu neagă—nota L. S. Senghor —că mijloacele recomandate de Marx sînt încă valide", că „mesajul lui Marx rămîne mereu actual" deoarece el nu ne propune un sistem închis, nu transformă în dogmă nici un adevăr al său, ci ceea ce ne oferă este „o metodă de acţiune în folosul omului total".

În acest sens cunoscutul umanist, teoretician şi om politic Leopold Sedar Senghor relevă o exigenţă majoră a cunoaşterii sociale africane : „Să citim şi recitim cu un ochi critic, ca africani şi pentru africani, pe fondatorii Socialismului ştiinţific" [12].

[12] A se vedea, *On African Socialism*, Pall Mall Press London, f.a.; *De la negritude. Marxisme et humanisme*, Grande Imprimerie Africaine, Dakar f.a.; *Pour une relecture africaine de Marx et Engels*, Les nouvelles Editions Africains, Dakar, Abidjan, 1976, ş.a.

TREI PROBLEME LEGATE DE GRUPAREA ŞI OMOLOGAREA PARADOXURILOR AUTOREFERINŢEI

DE

PETRU IOAN

Deşi există o clasificare a *antinomiilor* sau *paradoxurilor* autoreferinţei, consacrînd distincţia între antinomii *logice* şi antinomii *epistemologice*, într-un sens foarte apropiat dihotomiei pe care ne-o raportează *Organon*-ul aristotelic — sofisme *extra dictionem* (οἱ ἐξωτὴς λεξεων) şi sofisme *in dictione* (παρὰ τὴνλέξιν), din nevoia detalierii acestui tablou al impasurilor discursive ca şi în intenţia de a surprinde mai exact mecanismul generării lor s-a recurs şi la procedeul mai modest, al grupării „după criterii de diferite feluri (ex. înrudirea antinomiilor, relaţiile logice dintre ele ş.a.)" [1].

Ultima din cele cinci grupe pe care le conţine inventarul întocmit în acest sens de Gh. Enescu este cea a „antinomiilor aparente", respectiv : *aporiile lui* Zenon ; *autocontradicţiile* sau „*contrasensurile*" denunţate de Husserl, de genul „orice propoziţie este falsă", „nimic nu este cert", „nu există adevăr absolut", „este regulă că orice regulă are o excepţie" etc. (*E* 140) ; *antinomiile cosmologiei raţionale*, formulate de Kant în *Critica raţiunii pure* (I, partea a II-a, div. a II-a, cartea a II-a, cap. al II-lea, secţia a II-a) ; *antinomiile construcţiilor axiomatice şi formale*, precum cele descoperite de Skolem şi Gödel ; *paradoxele implicaţiei materiale*, cele *ale relaţiei de denumire* şi cele *ale fizicii* etc.

Asocierea impasurilor pomenite este cît se poate de surprinzătoare, întrucît se contestă alura antinomică a conflictelor raţionale descoperite de Kant, Skolem, Gödel, dar sînt incluse într-o clasă distinctă — deci în afara antinomiilor aparente — „formularea lui Epimenide şi formularea lui Eubulide", despre care se afirmă, totuşi, că „în sensul strict al cuvîntului, nu sînt paradoxe" (*E*103). Ne întrebăm : dacă „ceea ce s-a numit în antichitate « paradoxul mincinosului », în varianta lui Epimenide (. .) nu este un *paradox*, ci doar un paradox *aparent* (pseudo—paradox)" (*E*106), de ce s-a mai admis o a patra grupă de antinomii, distinctă în raport cu cea a „pseudo-antinomiilor ?" Reversul nedumeririi exprimate : de ce, în cazul impasurilor semnalate de Kant, Skolem şi Gödel, nu putem vorbi de antinomii logice ca şi în cazul conflictelor raţionale descoperite de Cantor, Russell şi alţii ?

[1] Gh. Enescu, *Teoria sistemelor logice. Metalogica*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p. 114 (alte referinţe la acest studiu : prin iniţiala *E*).

Relativ la cealaltă sinteză asupra paradoxurilor din literatura logică românească, datorată lui Anton Dumitriu [2], nu înţelegem de ce „formulările populare" ale contradicţiei descoperite de Russell, respectiv *paradoxul bărbierului*, *paradoxul primarilor*, *paradoxul străjerului* şi *paradoxul cataloagelor* n-ar fi ele însele paradoxuri autentice, ci doar pseudoparadoxe (*D*53)? Doar pentru că nu angajează în formularea lor noţiuni logice sau matematice [3]? Ori pentru că nu sînt contradicţii actuale [4]?

Cu privire la primul punct din discuţia propusă, Gh. Enescu ne asigură că, din trei motive, formularea (atribuită) lui Epimenide nu relevă un „raţionament corect". Este vorba, mai întîi, de faptul că „propoziţiile referitoare la caracter sînt propoziţii statistice, ele reflectă o tendinţă (ex. tendinţa de a spune minciuni în foarte multe cazuri), dar ele nu sînt universale (este imposibil ca un om să mintă absolut în toate cazurile" (*E*106). În al doilea rînd, se pretinde că „enunţul lui Epimenide nu este o propoziţie în sens strict, ci o 'propoziţie deschisă' (= o funcţie propoziţională) — el nu precizează dacă cretanii mint totdeauna(lucru imposibil..), uneori (de cele mai multe ori, suficient de mult) sau o singură dată (situaţie practic vidă) (*E*108). În fine, se consideră că „predicatul mincinos fiind o conjuncţie de trei predicate, fals & intenţionat & contra codului propriu — pe scurt FIC — negaţia acestui predicat nu duce la vreo concluzie în legătură cu enunţul lui Epimenide" (*E*109). Cînd este, însă, antinomia un „raţionament corect"? După autorul la care ne raportăm, ori de cîte ori entitatea în atenţie (noţiune, clasă, număr, predicat, enunţ) „(1) este autologică [5], (2) presupune implicit sau explicit negaţia, (3) constituie o singularitate (are unicitate), (4) presupune că are o proprietate pe care o au multe alte entităţi (deci că face parte dintr-o categorie de entităţi) care sînt definite după proceduri curente, ceea ce nu e cazul" (*E*148). Tuturor acestor condiţii le răspunde, însă, şi versiunea epimenidiană a paradoxului controversat. Aceasta întrucît : aşa cum arăta şi Russell [6], propoziţia mincinosului „trebuie să se includă ea însăşi în domeniul său de referinţă" (1); în cazul ei, rolul negaţiei îl joacă minciuna, ca act de inversare valorică a enunţului [7] (2); singularitatea cazului este marcată de generalizarea la extrem a viciului de a minţi, la scara tuturor membrilor colectivităţii

---

[2] Anton Dumitriu, *Soluţia paradoxelor logico-matematice*, Editura ştiinţifică 1966. Referinţe ulterioare la acest studiu: prin iniţiala *D*.

[3] O astfel de motivaţie i se atribuie lui W. E. Beth, *Les fondements logiques des mathématiques*, II-e éd., Gauthier-Villars, Paris, 1955, Cf. *D*53.

[4] Haskell B. Curry, *Foundations of Mathematical Logic*, McGraw-Hill B. C., New York etc., 1963, pp. 4—5. Versiunea românească a capitolului la care trimitem se include în vol. XI din seria *Materialismul dialectic şi ştiinţele moderne*, Edit. politică, 1966, Cf. pp. 203—204. Alte referinţe la autorul american: prin iniţiala *C*, urmată de numărul paginii în ediţia englezească, respectiv în cea românească.

[5] Adică se autoraportează, „la nivelul semnificaţiei (mulţimea se conţine pe sine), la nivelul sensului sau informaţiei (sensul se vizează pe sine, ex. judecata se autoraportează), la nivelul formei materiale (cuvîntul, expresia se referă la propria formă" (*E*146).

[6] A. N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, ed. I-a, vol. 1, Introd., ch. VIII, p. 37; ed. II-a, p. 61 (alte referinţe la volum: prin iniţialele *WR*). Fragmentul din care citäm este tradus în Oskar Becker, *Fundamentele matematicii*, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 357.

[7] După (*D*53), este posibilă trecerea „de la valorile de adevăr ale propoziţiilor la valorile de adevăr ale propoziţiilor mincinosului şi de la valorile de adevăr ale propoziţiilor mincinosului la valorile de adevăr ale propoziţiilor, inversînd de fiecare dată valoarea de adevăr a unei propoziţii".

cretane (3); supoziția de existență poartă tocmai asupra insolitului „profet„ de care pomenește sf. Pavel [8], ținut să emită judecăți asupra conduitei tuturor cretanilor (4). La această convergență cu propriile criterii de perplexitate, admise de Gh. Enescu, să adăugăm și opiniile unor Russell (*WR*83), Kneale [9], Fraenkel și Bar—Hillel [10], Dumitriu (*D*157) ș.a., conform cărora propoziția atribuită cretanului Epimenide este, în esență, de același gen cu antinomiile teoriei mulțimilor, respectiv cu generalizările lor în termeni ca predicabil și impredicabil, compatibil și incompatibil etc.

Ajunși la punctul următor din discuția propusă, vom constata că demonstrația lui Gödel nu se abate de la mecanismul celorlalte paradoxuri. Pentru a arăta că „propoziția [R(q); q] este indecidabilă în *Principia Mathematica*" [11]—dacă prin q înțelegem un anumit număr natural astfel încît R(q) = S, iar prin S exprimăm un anumit semn de clasă, astfel încît [S; n] să însemne că n aparține lui K, acesta definit, la rîndu-i, prin relația (1): $n \in K \equiv \overline{Bew}\,[R(n); n]$—Gödel argumentează după cum urmează: „presupunem că propoziția [R(q); q] ar fi demonstrabilă; atunci q va trebui să aparțină lui K, adică, prin (1), $\overline{Bew}\,[R(q); q]$, ceea ce contrazice supoziția. Dacă, pe de altă parte, negația lui [R(q); q] ar fi demonstrabilă, atunci $q \in \overline{K}$, adică s-ar impune Bew [R(q); q]. Dar atunci ar fi demonstrabilă [R(q); q], ca și negația sa, ceea ce din nou este imposibil" (*G*89). Pașii prin care se rezumă această demonstrație metalogică sînt, așadar: (a) Bew [R(q); q]→$\overline{Bew}$ [R(q); q]; (b) Bew $\overline{[R(q); q]}$→Bew [R(q); q]. Așa cum se prezintă, ei nu conduc, încă, la echivalența vicioasă Bew [R(q); q], ≡ $\overline{Bew}$[R(q); q] dar o pot face, observînd, după legile pătratului logic (k)—(k—)—(—k)—(—k—), că supoziția de adevăr (demonstrabilitate) se extinde de la (k—) la (—k), caz în care avem și parcursul invers: (—k)→(k—), căci două propoziții constant—adevărate se implică reciproc. Am avea, așadar: (c) $\overline{Bew}$ [R(q); q]→Bew $\overline{[R(q); q]}$, care, împreună cu (b), instituie pasul dorit: (d) $\overline{Bew}$ [R(q); q]→Bew [R(q); q], corelatul pasului (a) între echivalența antinomică mai sus invocată, pe care, împreună cu Hao Wang, o putem interpreta în sensul că „dacă propoziția [construită în sistemul Z, al întregilor nenegativi] este demonstrabilă, nu este demonstrabilă, dar dacă este infirmabilă, este demonstrabilă" [12]. Legătura strînsă între acest fapt metateoretic paradoxal (posibilitatea de construcție, în sistemul *PM*, a unei propoziții pentru care nu este demonstrabilă nici afirmația nici negația) și argumentul, nu mai puțin tulburător, al „minci-

---

[8] În *Epistole către Titus*, 1, 20. Cf. B. Russell. *My Philosophical Development*, 1959, fragm. trad. în *Materialismul dialectic și științele moderne*, XI, 1966, p. 83.

[9] William și Martha Kneale, *Dezvoltarea logicii*, II (în trimitere codificată: *KK*), trad. din engl., Cluj Napoca, Edit. Dacia, 1975, p. 291.

[10] Fraenkel și Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, North Holland P. C., Amsterdam, 1958, p. 305. Alte trimiteri: prin inițialele *FB*.

[11] K. Gödel, *On Formally Undecidable Propositions of „Principia Mathematica" and Related Systems*, trad. din germ., în Jean Van Heijenoort (ed.), *Frege and Gödel. Two Fundamental Texts in Mathematical Logic*, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, 1970, p. 89. Ulterioare referințe: prin inițiala *G*.

[12] Hao Wang, *Studii de logică matematică*, trad. din engl., Edit. științifică, 1972, p. 30. Alte referințe la studiul autorului chinez: prin inițiala *W*.

nosului"[13] l-a preocupat pe însuşi Gödel, pe motivul că avem de-a face cu „o propoziţie care spune despre ea însăşi că nu este demonstrabilă [în *PM*, n.n.]" (*G*89). Asocierea este consfinţită, între alţii, de către Hilbert[14] şi transpare foarte bine în versiunea lui J. B. Rosser a teoremei gödeliene[15], din enunţul căreia aflăm că „*dacă sistemul formal al teoriei numerelor este (simplu) consistent, atunci nici* $\vdash A_q(q)$ *nici* $\vdash \neg A_q(q)$", după cum, (în cursul demonstraţiei, rezultă că : din supoziţia $\vdash A_q(q)$ urmează $\vdash \neg A_q(q)$ şi reciproc, din supoziţia $\vdash \neg A_q(q)$ urmează că $\vdash (q)_q$[16]. Cei doi paşi prin care se rezumă demonstraţia metateoretică[17] conduc la echivalenţa $\vdash A_q(q) \equiv \vdash \neg A_q(q)$, în care se regăseşte mecanismul logic al tuturor paradoxurilor autoreferinţei. În acest sens, tot Gödel notează că analogia argumentului său cu antinomia lui Richard „sare în ochi", admiţînd, în general, că „orice antinomie epistemologică ar putea folosi la o demonstraţie similară a existenţei propoziţiilor indecidabile" (*G*89). O ilustraţie ar fi, după Howard Delong, „strînsa asemănare dintre versiunea *Dumnezeu există* a paradoxului Mincinosului şi argumentul lui Gödel, deoarece « Dumnezeu există » din primul argument ar putea fi înlocuit prin orice propoziţie necesar-adevărată, ca de exemplu prin conjuncţia axiomelor aritmeticii" (*D'*177). Cît priveşte similitudinea cu paradoxul lui Richard, autorul american ne-o înfăţişează punct cu punct (*D'*177 — — 178), pentru a conchide într-un caz că „este adevărat « $D_r(r)$ » dacă şi numai dacă este adevărat « $\overline{D_r(r)}$ » iar în celălalt caz că „dacă sistemul formal este consistent, nu este demonstrabilă nici « $A_g(g)$ » nici « $\overline{A_g(g)}$ ». Un comportament logic întru totul asemănător ne revelează şi antinomiile raţiunii pure, decelate de Kant în spaţiul cosmologiei. În demonstraţia prin reducere la absurd a tezelor şi antitezelor, pe care ne-o oferă dialectica transcendentală, avem a recunoaşte cazul insolit de *autoraportare mediată* a entităţilor suspectate : la Kant, cele patru întruchipări ale ideii dialectice de Lume, menite a fi compromise în funcţiunea pe care le-o conferă raţiunea teoretică dincolo de limitele experienţei. În convenţia notaţională „↯"/„absurdul", demonstraţia kantiană a tezelor cosmologiei raţionale se rezumă la circuitul tautologic : $(\overline{p} \rightarrow ↯) \rightarrow p$, iar impunerea — de asemenea pe cale indirectă — a antitezelor relevă parcursul tautologic : $(p \rightarrow ↯) \rightarrow \overline{p}$. Or, cum în demersul kantian se admite că $\overline{p} \rightarrow ↯$ şi $p \rightarrow ↯$, urmează, în conformitate cu modul inferenţial *ponendo-ponens*, atît p cît şi $\overline{p}$, deci

---

[13] După James E. Broyles (*Paradox and Argument*, în „International Logic Review", 16, 1977, p. 169), ar fi relevantă în acest caz varianta paradoxului în care „Epimenide spune nu că toate-enunţurile-formulate-de-cretani-sînt-false ci că nici-un- enunţ-emis-de-un-cretan nu-poate-fi-dovedit-ca-adevărat". Este punctul de vedere pe care-l susţine Hao Wang (în W519).

[14] Cf. Hilbert und Bernays, *Grundlagen der Mathematik*, I, 1934, pp. 269 sq. Asupra similitudinii între cele două argumente de impas logic ne reţin atenţia şi observaţiile lui St. Körner din *Introducere în filosofia matematicii*, trad. din engl., Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 122.

[15] Numită şi teorema (sau argumentul) Gödel-Rosser, întrucît la cinci ani după prestaţia lui Gödel, Rosser reface demonstraţia acestuia înlocuind condiţia de ω-consistenţă prin simpla consistenţă. Cf. Howard Delong, *A Profile of Mathematical Logic* (referinţe codificate : prin *D'*), Addison-Wesley P. C., 1970, p. 180.

[16] John Barkley Rosser, *Extensions of Some Theorems of Gödel and Church*, în „Journal of Symbolic Logic", 1, 1936, pp. 87—91.

[17] Reluată, cu intenţia unui spor de claritate, de Evert W. Beth, în : E. W. Beth, J Piaget, *Mathematical Epistemology and Psychology*, D. Reidel P. C., pp. 53—59.

și conjuncția acestora, $p \& \overline{p}$, care instituie echivalența vicioasă $p \equiv \overline{p}$, în baza legii propoziționale $(P \& Q) \rightarrow (P \equiv Q)$. Aceasta cel puțin ca intenție a logicii transcedentale pe care o delimitează Kant. Din punctul de vedere al logicii formale, așa cum și-l asumă la noi Anton Dumitriu [18], antinomiile kantiene nu sînt decît „sofisme elementare", argumente „absurde", „în afară de schema ce trebuiau să urmeze" (a raționamentului *ab absurdum*) întrucît tezele opuse „nu sînt contradictorii și pot fi în același timp false", predicatele finit și infinit, simplu și compus etc. fiind doar contrare. În schimb, unui alt comentator, structura demonstrațiilor apagogice folosite de Kant în deducerea antinomiilor i se pare o problemă secundară: „chiar dacă toate demonstrațiile lui Kant s-ar reduce la simple cercuri vicioase (așa cum apar ele în examinarea lui A. Dumitriu, de exemplu), aceasta n-ar anula caracterul antinomic al propozițiilor în cauză, după cum niște teoreme matematice nu-și pierd valabilitatea doar pentru că permit o demonstrație defectuoasă" [19]. Trecînd și noi peste problema dacă antitezele cosmologiei tradiționale incriminate de Kant sînt enunțuri contradictorii sau numai contrare și dacă demonstrația lor indirectă se realizează sau nu prin vicii de detaliu, vom observa că cel puțin în privința clauzei de autoreferire și de implicare a negației, antinomiile kantiene se înscriu, ca și meta-teoremele lui Gödel asupra indecidabilității aritmeticii formalizate, în circuitul logic paradoxal și inacceptabil $p \equiv \overline{p}$. Deosebirea este că antinomiile „logice" din primele patru grupe în inventarul lui Gh. Enescu își manifestă direct viciul auto- și anti-referinței, în acord cu definiția entităților considerate și a circumstanțelor în care este plasată predicația (ne întrebăm dacă clasa-claselor-care-nu-se-conțin-ca-elemente se conține ea însăși sau nu se conține ca element, dacă cretanul-care-spune-că-toți-cretanii-sînt-mincinoși este el însuși sau nu este mincinos etc.), pe cînd unele impasuri de genul conflictelor raționale kantiene sau al meta-teoremei gödeliene dezvăluie un circuit mediat, metodologic, al autoreferinței: $p \rightarrow \ldots \rightarrow \overline{p}$, $\overline{p} \rightarrow \ldots \rightarrow p$. Dificultăți mai mari de încadrare întîmpinăm în cazul „paradoxului lui Skolem" [20], prin care nu mai avem de-a face sub nici un chip cu autoreferința. În postura unei contradicții curente [21] — „există doar multe mulțimi enumerabile" (care verifică axiomele sistemului teoriei mulțimilor) — „există multe mulțimi non-enumerabile" [22] „există un număr non-enumerabil de elemente" — „există un model enumerabil al formalismului" (*D*'188) — situația semnalată nu reprezintă, însă, o abatere mai puțin

---

[18] În *Valoarea metafizică a rațiunii*, București, Edit. Cartea Românească, 1933, pp. 44, 67, 79, 47.

[19] Călin Candiescu, *Logica formală și logica dialectică în perspectiva materialismului istoric*, partea I-a, în dactiloscris, p. 22.

[20] Relevat de Th. Skolem în *Einige Bemerkungen zur axiomatischen Begründung der Mengenlehre* („Wiss. Vorträge gehalten auf dem 5 Kongress der skandinav. Mathematiker in Helsingfors", 1923, pp. 217—232) iar mai detaliat în *Über einige Grundlagenfragen der Mathematik* (în „Skrifter utgit av det Norske Vid-Akad. i Oslo", I, nr. 4, 1929, pp. 1—49).

[21] Opinia că în cazul acestui paradox nu-i vorba de nici o contradicție și de nici o criză a cardinalilor este puternic argumentată de G. Kreisel în *Note on Arithmetic Models for Consistent Formulae of the Predicate Calculus* —în „Fund. Math.", 37, 1950, pp. 265—85), iar o poziție oarecum similară împărtășește Howard Delong (cf. *D*'188—9).

[22] Marin Țurlea, *Fundamentele axiomatice ale teoriei mulțimilor contestate de „paradoxul lui Skolem"*, în „Probleme de logică", VIII, București, Edit. Academiei, 1981, p. 153.

gravă de la normele logicității. Precum se știe, conjuncția logică implică echivalența și, ca atare, ori de cîte ori se instituie o conjuncție vicioasă vom avea de-a face și cu o echivalență vicioasă, $(p \& \overline{p}) \rightarrow (p \equiv \overline{p})$, iar dacă în interpretarea P/p, Q/$\overline{p}$ are loc și reciproca relației [23], instituindu-se o echivalență între cele două structuri vicioase, $(p\&\overline{p}) \equiv (p \equiv \overline{p})$, ducînd analiza celor două tipuri de conflict rațional mai departe, vom observa că o conjuncție vicioasă este mai indezirabilă decît echivalența corespunzătoare. Aceasta întrucît conjuncția își angajează epistemologic relatele, în calitate de enunțuri constant- sau necesar-adevărate, „individuale",

$\vdash (p \& \overline{p}) \bullet^{\bullet} \bullet \vdash p ; \vdash \overline{p},$

pe cînd acreditarea echivalenței vicioase nu afectează nici una din relate, care sînt enunțuri generice, contingent-adevărate,

$\vdash (p \equiv \overline{p}) \bullet^{\bullet} \bullet ? p ; ? \overline{p}.$

Așadar: în cazul paradoxurilor autoreferențiale — definiționale $(p \equiv \overline{p})$ sau deducționale $(\vdash p \equiv \vdash \overline{p})$ — putem nutri speranța ca nici una din alternative să nu fie legitimă, cîtă vreme contradicția conjuctivă sancționează egala justificare a tezelor contrapuse. Prin ea se insinuează *antinomia metodologică* la tensiunea cea mai gravă, incriminînd nu entități rău definite, ci însuși idealul de construcție științifică. În cazul metodei axiomatice, „paradoxul" lui Skolem și celelalte fapte de limitare pun la îndoială posibilitatea unui sistem autarhic și definitiv, capabil „să integreze total cîmpul intuitiv; să devină cu totul independent de intuiție; să se autoamplifice, să prolifereze alte sisteme; să se reflecte în întregime în el însuși, fiind propria sa metateorie" [24]. Desigur, „explicația corectă a paradoxului lui Skolem este în litigiu" (*D*' 188) și nu am intenționat tocmai noi să impunem un verdict definitiv. Notăm, însă, că chiar și pentru cei care-l consideră „în mod strict, o contradicție", fiind frecvent asociat cu paradoxele", faptul în atenție are „în sens larg, un caracter paradoxal".

Ultima nedumerire în legătură cu omologarea antinomiilor logice am raportat-o anterior prezentării făcute de Anton Dumitriu, în spațiul căreia nu-și găsesc locul versiunile „populare" în care se travestește argumentul russellian vizînd clasa-claselor-care-nu-se-conțin-ca-elemente. Asemenea lui Beth [25], Dumitriu vorbește în cazul lor de pseudo-paradoxuri, întrucît în formularea lor nu intervin noțiuni fundamentale ale logicii sau matematicii. Neridicînd probleme de logică, ele relevă domeniul dreptului (paradoxul străjerului, de exemplu) și al practicii în genere (paradoxul bărbierului, bunăoară). În vederile lui Curry, argumentele în atenție sînt pseudoparadoxe deoarece nu aduc în prim plan *contradicții actuale*. Bărbierul satului, se explică autorul, nu putea respecta legea (de a rade pe toți cetățenii care nu se bărbieresc singuri și numai pe aceștia) care se dovedea prin aceasta ridicolă, la fel cu aceea despre care se spune c-ar fi fost emisă de legislatorii unui stat american, stipulînd că la o răscruce în unghi drept fiecare din trenurile care se apropie trebuie să aștepte pînă trece celălalt! Tot astfel, biblioteca la care se referă paradoxul lui

---

[23] Așa cum relevă Fraenkel și Bar-Hillel, angajînd în formula terțului exclus schema de propoziție „$Z \in Z$", cu „Z" pentru „$x/-(x \in x)$". Cf. *FB*191.

[24] Petre Botezatu, *Valoarea deducției*, București, Edit. științifică, 1971, p. 197.

[25] *Loc. cit.*, n. 14 (cf. *D*53). Pentru încadrări similare ale paradoxurilor „populare" cf. *C*4—5/203—4 etc.

Gonseth „nu a putut face un catalog care să satisfacă condițiile cerute" ! În schimb, „explicațiile de acest fel nu se pot aplica la paradoxul lui Russell" (*C*5/203—4). Nici Curry, nici ceilalți logicieni care împărtășesc opinia reprodusă nu pun la fel de tranșant problema actualității contradicțiilor în cazul paradoxurilor „autentice". Relevă ele conflicte logice actuale? Este clasa-claselor-care-nu-se-conțin-ca-elemente mai operațională și mai legitimă decît bărbierul-satului-care-bărbierește-doar-cetățenii-care-nu-se-bărbieresc-singuri? Evident, a spune că nu există un astfel de bărbier [26] nu echivalează cu soluția paradoxului decît dacă vom proceda astfel în cazul tuturor entităților generatoare de cercuri vicioase, ostracizîndu-le în calitate de constructe „patologice" [27]: „totalități ilegitime" și „cuvinte sistematic-ambigue" subiacente (*WR*38, 64), „simboluri incomplete" — ca „ficțiuni logice" aflate în contrast cu „entitățile" lui Occam, iar nu concepte contradictorii, à la Vaihinger [28] — , „mulțimi largi" considerate drept propriile lor membre (*K*' 42/421—2); „termeni nereferențiali" și „aparițiii nereferențiale ale termenilor" [29]; „noțiuni neexprimabile în sistem" [30]; „enunțuri autoreferențiale" și termeni „cu referință dependentă de context" [31]; „expresii semnificative dar nonreferențiale" [32]; definiții nonpredicative etc. Acceptînd o asemenea epurare a m'bajului, distincția dintre paradoxuri și pseudo-paradoxuri evident că nu-și mai are nici o rațiune. Cum notează Fraenkel și Bar-Hillel, însăși contradicția descoperită de Russell „a fost derivată, pe lîngă celelalte premise, din asumpția că există o astfel de entitate precum mulțimea tuturor mulțimilor care nu-și sînt lor însile membri" — adică dintr-o „noțiune lipsită de sens", pe care „e imposibil s-o admitem în teoria mulțimilor" (*RS*144—5). Încît, paradoxul „bărbierului" este „complet analog cu argumentul care intervine în antinomia lui Russell" (*FB*7), între ele „nerecunoscîndu-se, în general, c-ar exista într-adevăr o diferență decisivă" (*FB*6).

Cu precizările impuse de cea de a treia problemă de omologare a antinomiilor, am ajuns la fondul discuției asupra autoreferinței: paradoxurile iscate prin mecanismele acesteia sînt *erori de gramatică și logică*, iar risipirea lor impune folosirea circumspectă a regulilor de construcție lingvistică. Aceasta și este „noutatea esențială adusă de teoria lui Russell": *o lărgire a regulilor de semnificație prin care se exclud din domeniul expresiilor bine formate anumite combinații de semne ce-ar trece, în caz contrar,*

---

[26] S. C. Kleene, *Introduction to Metamathematics* (în trimiteri codificate: *K*'), Wolters-Noordhoff Publ., Groningen, North-Holland P. C., 1971, p. 37. Pentru trad. §§. 11—15 din cap. cit., cf. *Materialismul dialectic și științele moderne*, XI, București, Edit. politică, 1966, p. 417.

[27] Helena Rasiowa, Roman Sikorski, *The Mathematics of Metamathematics*, third ed., PWN, Warszawa, 1970, p. 145. Referințe ulterioare: prin *RS*.

[28] B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, New York, 1919; 2nd ed., 1920, 6th impres., 1948, ch. 17; Abraham A. Fraenkel, *Abstract Set Theory*, North-Holland P. C., Amsterdam, 1953, p. 16.

[29] W. V. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. din engl., Aubier, Montaigne, Paris, 1977, p. 29.

[30] Elliot Mendelson, *Introduction to Mathematical Logic*, D. Van Nostrand C., Princeton New Jersey, 1964, p. 2.

[31] Bas Van Fraassen, *Inference and Self-reference*, în Harman and Davidson (eds.), *Semantics of Natural Language*, D. Reidel P. C., Dordrecht, pp. 695—6.

[32] A. Dumitriu, *The Antinomy of the Theory of Types and the Solution of Logico-Mathematical Paradoxes*, în „International Logic Review", 9, 1974, p. 100.

drept propoziţii corecte din punct de vedere gramatical. Printre secvenţele de semne excluse, pe primul loc ar figura acelea prin care parvenim la paradoxuri : $F(F\hat{x})$, $-F(F\hat{x})$, f(f), $-f(f)$ etc. În loc de a le analiza „dacă exprimă propoziţii adevărate sau false, Russell afirmă că ele nu exprimă nici un fel de propoziţii" (*KK*301). Ideea fusese enunţată şi-naintea lui Russell, dacă luăm în consideraţie constatarea lui Anton Dumitriu, că în concepţia tratatelor de logică clasică persistă teza lui Aristotel, după care „paralogismele cele mai dificile de rezolvat sînt cele care formează un cerc vicios, de felul *petitio principii* sau *circulus in probando*, adică exact cele de felul paradoxelor logico-matematice" (*D*57). Altminteri, adevărata carieră a acestui diagnostic a urmat epocii de proliferare a antinomiilor în limbajele construite, de genul celor ale matematicii şi, într-un fel sau altul, autori ca Wittgenstein [33], Kleene [34] Hao Wang [35], Perelman (*D*58, 75), Barzin, Behmann (*D*58) avansează toţi pe calea trasată de Russell. Deosebirile se ivesc în legătură cu criteriile după care am putea să detectăm şi să preîntîmpinăm erorile gramaticale şi logice comise prin mecanismul autoreferinţei. Constatări întru totul opuse, precum cele ale lui Kleene [36] şi Dumitriu [37], evident că nu sînt de natură să încurajeze deslușirea unui fir călăuzitor, apt să articuleze într-o explicaţie de ansamblu viziunile, mai mult sau mai puţin rapsodice, asupra problemei în litigiu. Delimitarea introdusă de Ramsey, între antinomii ce antrenează doar noţiuni ce ţin de un sistem logic ori matematic (ca cele impuse de Burali-Forti, Cantor, Russell ş.a.) şi antinomii de care sînt responsabile noţiunile de adevăr, denumire, definiţie etc. (antinomia lui Epimenide, cea a lui Richard, a lui Grelling etc.) s-ar putea, totuşi, să ne scoată din încurcătură. Nu în sensul propus de autor, accentuînd distanţa dintre cele două clase de dificultăţi logice, ci racordîndu-le deopotrivă analizelor sintactico-semantice, pentru a încerca, astfel, regîndirea în termeni de coextensiune şi complementaritate a soluţiilor deja înregistrate. O explicaţie mai completă ar solicita, în plus, şi referinţe sistematice la cea de a treia coordonată semiotică, de care s au apropiat, într-o formă implicită şi timidă, autori ca Hugo Dingler [38] — prin distincţia dintre logica pasivă şi logica activă — sau François Moch [39] — prin noţiunea de „timp logic" al unei propoziţii. Un atù metodologic al *pragmaticii* — căci despre ea este vorba — îl constituie actualul curs din cercetările logico-lingvis-

---

[33] *Tractatus logico-philosophicus*, 3.333, 5.251 etc. Asupra deosebirilor de vederi dintre Wittgenstein şi Russell în privinţa stipulaţiilor şi restricţiilor lingvistice, cf. J. Vuillemin, *Leçons sur la première philosophie de Russell*, A. Colin, Paris, 1968, pp. 274—6.

[34] „Soluţia cea mai simplă [a paradoxurilor, n.n.] ar consta în localizarea erorii, ca în cazul greşelii comise de un elev într-un exerciţiu de demonstraţie algebrică sau geometrică, fără să mai fie nevoie de alte schimbări" (*K*' 42/41).

[35] „Problema nu constă în a formaliza sau a reconstitui matematica pe baza unor principii solide în maniera lui Euclid, ci de a da explicaţii care ar releva viciul de formă în contradicţiile aparente şi ar arăta că matematica rămîne destul de clară, în ciuda acestor „paradoxe" (*W*402).

[36] „De o jumătate de veac, de cînd s-a pus problema, nu a fost găsită nici o soluţie care să se bucure de acordul unanim" (*K*' 42/421).

[37] Paradoxele „se produc, toate, din aceeaşi eroare şi sînt rezolvate, toate, cu aceeaşi soluţie", se înţelege, propria-i soluţie — „unică şi de natură pur logică, nepresupunînd nici un element străin de principiile clasice ale logicii" (*D*143).

[38] *Philosophie der Logik und Arithmetik*, Reinhardt, München, 1931.

[39] *La logique des attitudes*, în „Dialectica", vol. 10, nr. 3, 1956; cf. *D*86.

tice, în care schimbările de paradigme se fac sub semnul unor teorii acționaliste, grație cărora predicația și referința își află locul ce li se cuvine într-un tablou cuprinzător al actelor de limbaj, însăși categoria adevărului îmbogățindu-și spectrul de criterii și valori prin raportare multiplă la instanțele procesului de comunicare. Urmînd sugestiile celor trei registre teoretico-metodologice înscrise în demersul semiotic, am putea constata că, în ciuda exclusivismelor dictate de orgoliul soluției unice și autentic-logice, diversele terapeutici și profilaxii pe care le-a inspirat înmulțirea paradoxurilor logico-matematice sînt juste în măsura în care au vizat un aspect sau altul din perspectiva ansamblului pe care-l inspiră fenomenul autoreferinței și autonegației.

SISTEME TELEOLOGICE ȘI DEONTICE TEMPORALE CU AGENȚI

DE

CORNEL POPA

Conduita teleologică este un atribut definitoriu al ființei umane. De aceea considerăm că analiza conceptelor de *scop*, *program*, *decizie*, ca și a celor de *acțiune*, *obligație* etc. reprezintă îndatoriri majore ale reflecției filosofice contemporane. Ne propunem în lucrarea de față să determinăm un cadru conceptual adecvat descrierii ideilor de scop și de obligație, să punem în evidență un izomorfism ca și unele deosebiri între scopuri și obligații și să prezentăm mai multe căi de a construi teorii logice despre scopuri și despre obligații care să ia simultan în considerare agenții participanți la acțiune și timpul sau durata acestora.

1. SCOPURI ȘI OBLIGAȚII

Fie A mulțimea agenților, T o mulțime ordonată de momente, D o mulțime de stări sau lumi posibile și L o secvență de conduite (Nowakowska, 1973). Conceptele de obligație și scop pot fi descrise ca relații n-are cu $n \leqslant 8$, definite de produsul cartezian $A^2 \times T^2 \times D^3 \times L$. Astfel vom spune că o obligație este determinată dacă deținem informații despre: agentul emitent sau autoritatea ce o promulgă; persoanele cărora li se adresează; data sau momentul emiterii; condițiile emiterii; starea sau acțiunea cerută; termenul ei de realizare; strategia pe care trebuie să o urmeze adresantul pentru îndeplinirea cerinței normei; valorile sau

starea scop urmărită de emitent. O prescripţie normativă sau o obligaţie va putea fi exprimată ca o relaţie $O \subset A^2 \times T^2 \times D^3 \times L$, respectiv O a b t q t 'p l r care se citeşte : „agentul *a* obligă pe agentul *b* la data *t* în condiţiile *q* să realizeze la data *t'* starea *p* prin conduita sau strategia *l* în vederea atingerii stării *r''* (*r* este o stare scop a agentului emitent). Pe baza relaţiei *O* putem identifica un număr de mulţimi relevante : A_1 agenţii emitenţi de norme, A_2 adresanţii normei, T_1 datele de emitere, T_2 termenele prevăzute pentru realizarea normelor, D_1 stările sau condiţiile în care se emit normele, D_2 stările finale cerute de norme, D_3 stările scop ale autorităţilor emitente. Aşa de exemplu,
$A_1 = \{a \in A \mid O\ a\ b\ t\ q\ t'p\ l\ r\}$, $A_2 = \{b \in A \mid O\ a\ b\ t\ a\ t'p\ l\ r\}$, $D_2 = p \in D \mid O\ a\ b\ t\ q\ t'p\ l\ r\}$ $T_1 = \{t \in T \mid O\ a\ b\ t\ q\ t'p\ l\ r\}$ etc.

Din această perspectivă scopul va putea fi descris ca o *autoobligaţie* : „agentul *a* obligă pe agentul *a* la data. . .„ : S a t q t'p l r $=_{df}$ df O a a t q t'p l r, unde *p* este un scop intermediar în vederea realizării scopului strategic *r* sau cînd *p* este un scop strategic : S a t q t p l $=_{df}$ O a a t q t'p l p. De aici rezultă că pentru caracterizarea scopurilor este suficientă o relaţie *n*-ară cu $n = 6$, $S \subset A \times T^2 \times D^2 \times L$ sau S a t q t'p l.

Dacă scopurile pot fi înţelese ca autoobligaţii, la rîndul lor obligaţiile pot fi interpretate ca scopuri exterioare adresantului, ca expresia unei separări între decizie şi execuţie, ca un indiciu al deosebirii de putere între agenţi.

Operatorii deontici utilizaţi în sistemele monadice (von Wright 1951), diadice (von Wright 1956) sau în sistemele deontice cu agenţi (B. Hansson 1970, J. L Gardies 1973, P. Bailhache 1981) pot fi interpretaţi ca simplificări sau degenerări ale relaţiei normative *O* cu $n = 8$. Astfel pentru a obţine functorul wrightian *Op* este suficient să considerăm fixate toate celelalte variabile, şi liberă variabila *p* definită pe mulţimea $D_2 : O \subset D_2$. Pentru logica deontică diadică a lui von Wright, utilizînd formule de forma O (p/q), vom avea : $O \subset D_2 \times D_1$ unde *p* este definit pe D_2 iar *q* pe D_1. Operatorii deontici ternari propuşi de Giuliano di Bernardo *O* (*q*, *a*, *p*) „în condiţiile *q* agentul *a* este obligat să realizeze *p''* sînt relaţii de produsul $O \subset D_1 \times A_2 \times D_2$. În sistemele deontice cu agenţi *Dx*, *DX*, *D—y*, *DXy* propuse de P. Bailhache (1981), prescripţiile normative sînt în ordine, definite pe produsele : $A_1 \times D_2$, $\mathfrak{P}(A_1) \times D_2$, $A_2 \times D_2$, $\mathfrak{P}(A_1) \times A_2 \times D_2$.

Consideraţiile de mai sus ne permit să conchidem că : atît scopurile cît şi obligaţiile sînt relaţii sociale complexe definite pe produsul $A^2 \times T^2 \times D^3 \times L$; scopurile pot fi interpretate ca obligaţii reflexive, cînd un agent se obligă pe sine la realizarea unei stări posibile viitoare, de regulă, marcată valoric pozitiv ; decizia este fixarea *unuia* dintre mai multe scopuri posibile ; în definirea scopurilor ca şi a normelor intervine o dimensiune temporală, neglijată pînă acum de majoritatea construcţiilor logice (excepţie face sistemul DARB propus de Lennart Aqvist (1980) ; logica deontică şi teoria logică a scopurilor nu vor putea desconsidera mulţimile de agenţi participanţi la activităţile sociale ; trebuie operată o distincţie netă între scopurile intime ale agenţilor şi obligaţiile ce le revin acestora prin poziţia sau statutul lor într-o structură organizaţională sau sistem ierarhic. Cercetarea raporturilor dintre acestea face obiectul logicilor teleodeontice. Sub raport ontologic atît scopurile cît

și obligațiile trebuiesc definite pe domeniul stărilor acțional accesibile agenților de referință. Ceea ce este acțional posibil este și fizic și logic posibil.

2. SISTEME TELEOLOGICE CU AGENȚI.

Într-o manieră similară celei utilizată de P. Bailhache (1981) în construirea sistemelor deontice cu agenți $!Dx$ și DX propunem două sisteme de logică a scopurilor în care sînt precizați agenții emitenți, sistemele Sx și SX^x. Limbajul sistemului Sx presupune vocabularul logicii propozițiilor (p, q, r, $-$, & etc.) variabile individuale x, $y \cdots$ definite pe mulțimea $A_1 \subset A$, și un functor diadic Sxp care se citește „agentul x are ca scop starea descrisă de propoziția p" sau „x vrea p" S este definit pe produsul A_1 x D_2, astfel că formula Sxp primul argument precizează agentul ce își asumă scopul iar cel de al doilea starea asumată de scop. Introducem prin definiție :

2.1. $Exp =_{df} Sx{-}p$ 2.3. $Ixp =_{df} - Sxp \& Jxp$

2.2. $Jxp =_{df} - Exp$ 2.4. $Dxp =_{df} - Ixp$

unde E, și D desemnează conceptele teleologice derivate evitarea sau scopul omisiv, tolerabilitazea teleologică, indiferența teleologică și angajarea teleologică. Drept axiome vom lua :

A0. Teoremele logicii propozițiilor

Ax_1 $(Sxp \&. \ . \ . \& Syq) \rightarrow Jz(p \&. \ . \ .\& \ q)$

Ax_2 $Sx\,(p \rightarrow q) \rightarrow (Sxp \rightarrow Sxq)$

Regulile de inferență vor fi : substituția RS, modus ponens MP, extensionalitatea RE și regula RSx : dacă $\vdash \alpha$, atunci $\vdash Sx\ \alpha$.

Axioma Ax_1 postulează o cerință de consistentă reciprocă a mulțimii scopurilor emise de agenții $x, y, z, \ldots$ din A. Orice scop asumat de un agent x din A trebuie să fie teleologic acceptabil pentru orice alt agent z din A. În caz contrar, ajungem la inconsistență teleologică : S x p & S y-p.

Se poate ușor demonstra METATEOREMA : *Sistemul Sx conține teoremele teleologicii elementare (C. Popa 1978) [transcrise diadic prin adăugarea variabilei pentru agenți x.]*

Am prezentat (1979) două versiuni axiomatice pentru teleologica elementară, prima avînd axiomele :

A_1-$Sp \equiv S\text{-}p \vee Ip$ A_2 $S(p \cdot q) \equiv (Sp \& Sq)$

În cea de a doua versiune, A1 este înlocuită cu : A1'-$(Sp \& S\text{-}p)$.

Am demonstrat atunci că cele două versiuni sînt deductiv echivalente. Dovedim în continuare că axiomele A1' și A_2 transcrise diadic sînt teoreme în Sx.

T_1 (A_1') $-(Sxp.\ Sx{-}p$

1) $(Sxp \&. \ . \ .\& Sxp) \rightarrow Jx\ (p \&. \ . \ .\& p)$ (RS, Axl, y/x, q/p, z/x

2) $Sxp \rightarrow Jxp$ (LP, 1))

3) $Sxp \rightarrow -Sx{-}p$ (RE, 2), Def. 211, 2.2

4) $-Sxp$ v $-Sx{-}p$ (LP, 3))

5) $-(Sxp \ \&\ Sx{-}q)$ (LP, 4))

T_2 (A_2) $Sx(p \,\&\, p) = (Sxp \,\&\, Sxq)$

1) $Sx(p \,\&\, q \rightarrow p)$	(RSx, LP)
2) $Sx(p \,\&\, q) \rightarrow Sxp$	(RS, MP, Ax2, 1))
3) $Sx(p \,\&\, q) \rightarrow Sxq$	(analog lui 2))
4) $Sx(p \,\&\, q) \rightarrow (Sxp \,\&\, Sxq)$	(LP, 2), 3))
5) $Sx(p \rightarrow (q \rightarrow (p \,\&\, q)))$	(RSx, LP)
6) $Sxp \rightarrow Sx(q \rightarrow (p \,\&\, q))$	(RS, Ax2, MP, 5))
7) $Sx(q \rightarrow (p \,\&\, q)) \rightarrow (Sxq \rightarrow Sx(p \,\&\, q))$	(RS, Ax2)
8) $Sxp \rightarrow (Sxq \rightarrow Sx(p \,\&\, q))$	(Syll, 6), 7))
9) $(Sxp \,\&\, Sxq) \rightarrow Sx(p \,\&\, q)$	(LP, 8, import.)
10) $Sx(p \,\&\, q) \equiv (Sxp \,\&\, Sxq)$	(LP, 4), 9))

Cum regulile de inferenţă din teleologica elementară sînt cuprinse între regulile sistemului Sx şi axiomele acesteia sînt teoreme în Sx, rezultă că toate teoremele teleologicii elementare pot fi transcrise diadic ca teoreme în Sx. În plus în Sx vor putea fi demonstrate un număr de teoreme proprii descriind cerinţele de consistentă teleologică ale activităţilor desfăşurate de mai mulţi agenţi.

Vocabularul sistemului SX^x presupune limbajul logicii propoziţiilor şi al algebrei elementare a mulţimilor. În SX^x, spre deosebire de Sx_1 relaţia S va fi definită pe P (A_1) x D_2. SXp se citeşte „unii dintre membrii mulţimii X au ca scop starea p" iar JXp se citeşte „toţi membrii lui X tolerează teleologic starea p". Păstrăm definiţiile 2.1 — 2.4 transcrise, desigur, cu X în loc de x. Axiomele sistemului vor fi :

A0 Teoremele logicii propoziţiilor şi teoremele algebrei elementare a mulţimilor (Kuratowski).

AX1 $SXp \rightarrow JXp$

AX2 $SX\,(p \rightarrow q) \rightarrow (SXp \rightarrow SXq)$

AX3 $X \supseteq Y \rightarrow (SXp \rightarrow SYp)$

Menţinem aceleaşi reguli de inferenţă, reformulînd pe RSX astfel : dacă $\vdash \alpha$, atunci $\vdash SX\,\alpha$. Vor fi, între altele, teoreme în SX^x :

T1 $X \subseteq Y \rightarrow (JYp \rightarrow JXp)$	T7 $SX\,(p \rightarrow q) \rightarrow Y\,(Sp \rightarrow SXUYq)$
T2 $JXUYp \rightarrow JXp$	T8 $SX \cap Yp \rightarrow SXp$
T3 $SXp \rightarrow SXUYp$	T9 $JXp \rightarrow JX \cap Yp$
T4 $SXp \rightarrow JTp$	T10 $(SXp \,\&\, SXq) \rightarrow SXUY(p \,\&\, q)$
T5 $SX(p \,\&\, q) = SXp \,\&\, SXq$	T11 $JXp \,\&\, JYp = JXUYp$
T6 $(SXp \,\&\, \ldots \,\&\, SZr) \rightarrow JT\,(p \,\&\, \ldots \,\&\, r)$	T12 $SXUYp = SXp \vee SYp$

Fie X şi Y două mulţimi de agenţi astfel că $X \subseteq Y$. Convenim să numim mulţimea X inclusă în Y drept „specie" şi mulţimea care o conţine drept „gen". Teorema T3 ne arată că scopurile se conservă prin trecerea de la „specie" la „gen", în timp ce T1 şi T2 ne arată că tolerabilităţile teleologice se conservă prin trecerea de la „gen" la „specie" : ceea ce este teleologic tolerabil unei mulţimi de agenţi Y va fi teleologic tolerabil şi pentru o submulţime X, $X \subseteq Y$. T4 descrie principiul consistenţei teleologice dintre scopurile asumate de oricare două mulţimi de agenţi X şi Y din P (A). Teorema T4 este un principiu mai tare decît AX1. Semantica sistemelor Sx şi SX^x poate fi construită analog demersului adoptat de Bailhache pentru Dx şi DX.

Putem concepe şi sisteme teleologice şi deontice cu agenţi condiţionale, analoge logicii deontice diadice a lui von Wright (1956).

3. SISTEMELE MODALE CU AGENȚI, DEONTICE ȘI TELEOLOGICE ȘI LOGICILE TEMPORALE.

Presupunem cititorul acomodat cu sistemele clasice de logică temporală: sistemul diodorean, PD, sistemele $P4$, $P5$, sistemul minimal K_t, sistemul „And Next", ca și cu sistemele aletice T, $S4$, B și $S5$.

Sistemele teleologice Sx și SX^x, ca și sistemele deontice propuse de Bailhache Dx, DX, $D-y$, DXy, și alte cîteva propuse de noi, DX^x, DY, DxY, DXY, Dxy sau sistemele cu agenți condiționale Dx/q, DX/q etc. pot fi combinate potrivit unor strategii variate cu sistemele de logică temporală create de Prior, von Wright, Lemmon, Hamblin, Rescher, Benthem, Kamp și alții. În acest caz relațiile O și S vor fi definite pe produse carteziene ce conțin, între altele, mulțimea T (sau T_1, $T_2 \subset \top$).

Putem obține pe această cale un număr impresionant de sisteme deontice și teleologice cu agenți temporale. Dintre acestea menționăm $SxP4$, $SxP5$, SX^xP4, SX^xP^5 SX^xAN, DY^xP5, $DXYP5$.

Limbajul sistemului $SxP4$ presupune vocabularul, regulile și axiomele sistemelor Sx și $P4$ (Prior, 1957). Un rol esențial vor juca regulile de formare. Putem considera pentru fiecare sistem modal mixt, inclusiv pentru $SxP4$ o dezvoltare stadială, secționîndu-l în mai multe subsisteme, după cum admitem sau nu un tip sal altul de formule modale mixte. Vom considera, deci, următoarele patru etape: $SxP4.1$: regulile de formare nu admit mixarea functorilor teleologici cu cei temporali: $SxP4.2$: se admit în exclusivitate functori temporali și modali în domeniul de definiție al celor teleologici; $SxP4.3$: se admit în exclusivitate functori teleologici (sau deontici) în domeniul de definiție al celor temporali sau modali; $SxP4.4$ se admit deopotrivă functori temporali sau modali în domeniile de definiție ale celor teleologici sau deontici și invers. Postulatele sistemului $P4$ sînt:

A0 Axiomele logicii predicatelor

A1 $Fn{-}p \rightarrow {-}Fnp$ — A4 $Fop \rightarrow p$

A2 $-Fnp \rightarrow Fn{-}p$ — A5 $FmFnp \rightarrow F(m + n)p$

A3 $Fn\,(p \rightarrow q) \rightarrow (Fnp \rightarrow Fnq)$ — A6 $Fm\,(\exists n)Fnp \rightarrow (\exists n)FmFnp$

Regulile de inferență în P4 includ, în afară de RS, MP, RE, RFn: dacă $\vdash \alpha$, atunci $\vdash Fn\,\alpha$ și regulile cuantorilor. Necesitatea este introdusă prin $Lp = \mathrm{df}(n)Fnp$ și în funcție de ea sînt introduși Mp, Rp, $F'p$, Qp și $D'p$, posibilitatea, imposibilitatea, facultativul, contingentul și logic determinatul. În $SxP4.1$ este teoremă:

T_1 $Sxp\&Lp \vee Sxp\&Rp \vee Sxp\&Qp \vee Exp\&Lp \vee Exp\&Rp \vee Exp\&Qp$
$Ixp\&Lp \vee Ix\&Rp \vee Ixp\&Qp$

care identifică, în raport cu o stare p, toate combinațiile atitudinilor teleologice cu calificările ontologice ale stării. Astfel agentul x poate să-și asume drept scop o stare logic necesară (scop trivial), un scop imposibil, un scop contingent etc. Cele nouă situații sînt reciproc exclusive. În $SxP4.2$ vor fi teoreme:

T_2 $ExFn\,(p \vee q) = ExFnp\ \&\ ExFnq$ — T_4 $SxFnp \rightarrow (SxFnq \rightarrow Sx(Fnp\&Fnq)$

T_3 $Sx\,(Fnp\&Fnq) \rightharpoonup JxFnp$ — T_5 $SxFnp \rightarrow SxFn\,(p \vee q)$

T_6 $JxFm\text{-}p \vee JxFm\text{-}q \vee JxFm(p \vee q)$

Formula *Sx Fnp* se citește „agentul *x* are ca scop să realizeze peste *n* unități de timp starea *p*". În limitele subsistemului *SxP*4.2 putem descrie scopuri ale unor agenți individuali avînd timpul de realizare specificat.

În subsistemul *SxP*4.3 putem descrie scopuri cu data de asumare specificată. În acest subsistem vor fi teoreme:

T_7 $Fn\,Sp \rightarrow Jp)$ T_{10} $FoJp \rightarrow Jp$
T_8 $FnSp \vee FnEp \vee FnIp$ T_{11} $LSp \rightarrow MSp$
T_9 $FnIp \rightarrow Fn{-}Sp$ T_{12} $LSp \rightarrow LLSp$

În sistemul *SxP*4.4 vor intra deopotrivă teoremele din *SxP*4.1, *SxP*4.2, și *SxP*4.3 și în plus teoreme despre formule complexe obținute prin combinarea teleologicii cu agenți și termene cu execuție (*SxP*4.2) cu teleologica cu agenții și termene de asumare a scopurilor (*SxP*4.3).

Sistemele teleologice și deontice temporale cu agenți sînt apte să descrie pe lîngă obiective distincte ale unor agenți și înlănțuiri diacronice de obiective și obligații ale unor mulțimi de agenți, programe complexe de activități umane. Teleologica temporală cu agenți tinde să fuzioneze cu logica acțiunii construită pe arbori de decizie în maniera lui Aqvist (1974) și cu unele metode matematice de optimizare a deciziilor economice și sociale. În același timp ea dă seama de aspecte subtile ale devenirii în timp a intențiilor și atitudinilor teleologice ale agenților, de concordanțele și conflictele care se ivesc între aceștia, ca și de posibilitățile de organizare a cooperării sociale.

EMPIRISMUL PRAGMATIC — SAU DESPRE EXIGENȚELE EMPIRISMULUI CONTEMPORAN

DE

ADRIAN MIROIU

Perioada de glorie a pozitivismului logic, pînă către anii '60, a impus în filosofia științei un mod de gîndire ale cărui implicații pot fi localizate extrem de dificil — căci nu de puține ori ele par a fi independente față de alte teze a căror obîrșie în cadrul lui e mai ușor de decelat. Al șaptelea și al optulea deceniu al secolului au cunoscut o reacție puternică, uneori marcată de accente violente, față de stilul de a face epistemologie care se instaurase ca predominant: Wittgenstein I, Carnap ș.a., dominaseră nu numai prin soluțiile date, dar, așa cum și Quine recunoaște, prin problematica filosofică pe care au ridicat-o.

Se pare că astăzi epistemologii pot să arunce o privire critică asupra propriei lor evoluții și să-și aprecieze mai exact realizările și speranțele: edificiul pozitivismului logic a fost demolat pas cu pas, în unele domenii fiind dominante chiar unele puncte de vedere opuse. Se pare că a venit deja vremea în care cele mai profunde teze ale pozitivismului logic sînt puse în discuție — pregătindu-se astfel terenul unei reconstrucții globale

a soluțiilor și a problematicii înseși. Ne găsim acum într-o perioadă de tatonare, de sondare a diferitelor perspective, de elaborare a unor propuneri preliminare.

La un atare nivel se află constituirea *empirismului pragmatic* — concepția lui B. C. van Fraassen. Autorul însuși își numește punctul de vedere „empirism constructiv"; cred, însă, că eticheta pe care o voi folosi în continuare — aceea de „empirism pragmatic" — corespunde mai exact atît concepției filosofice, cît și metodologiei adoptate și promovate de autor. Într-adevăr, analizele pragmatice sînt fundamentale, conceptele pragmatice intervenind în mod esențial în definirea problematicii însăși, ca și în acceptarea soluțiilor. Metodologia este strîns legată, în cadrul empirismului pragmatic, de doctrină. Nu am, evident, deloc intenția să sugerez că pragmatica [1] este inseparabilă de o concepție logico-filosofică anume: pragmatica este un cadru logico-conceptual, iar nu un set de teze filosofice deghizate (cel puțin în anumite limite aici foarte largi). Am subliniat însă această trăsătură a empirismului lui van Fraassen pentru a o pune în antiteză cu tipul de abordări predominant sintacticiste ale pozitivismului logic.

Studii caracterizate de B. van Fraassen ca fundaționale, al căror obiectiv constă în determinarea structurii și conținutului teoriilor științifice, au fost cu precădere produse de către reprezentanții pozitivismului logic. Dimpotrivă, definirea relațiilor teoriei științifice cu realitatea obiectivă și cu comunitatea științifică în care se constituie reprezintă punctul central de interes al empirismului pragmatic. Atenția se focalizează spre conceptul de adevăr, recercetat dintr-o perspectivă post-tarskiană cu uneltele teoriei moderne a modelelor, ale pragmaticii logice, ca și asupra unei întregi familii de concepte (pragmatice) ca: acceptare a unei teorii, credința în adevărul ei, folosire a ei, explicație acceptabilă etc.

I

B. C. van Fraassen propune, în contrast cu pozitivismul logic, o nouă imagine a științei; aceasta s-ar putea rezuma în următoarele teze: a) teoriile științifice au un caracter intensional, ireductibil la extensional (cel puțin prin proceduri tradiționale); b) teoriile științifice nu sînt definibile cu mijloace sintactico-lingvistice, ci pragmatico-conceptuale; c) organonul științei — logica — vizează relațiile între propoziții (entități extralingvistice, conținuturi informaționale) și nu între enunțuri. Ca empirism, această concepție propune, așa cum cu peste o jumătate de veac în urmă ambiționaseră B. Russell, A. N. Whitehead, apoi empiriștii

[1] Pragmatica este, într-o definiție simplificatoare, o ramură a semioticii care cercetează raporturile între semne și sisteme de semne, pe de o parte, și cei ce le folosesc (în particular vorbitorii unei limbi naturale). Dezvoltările pragmaticii (avînd uneori un caracter predominant formal) au permis înglobarea în cadrul ei a problematicii și realizărilor semanticii. De aceea, se poate spune că pragmatica este cea mai puternică teorie logico-lingvistică de care dispunem în prezent, atît prin aria de cuprindere, cît și prin eficiență. Analizele pragmatice au o relevanță deosebită în special atunci cînd intervin termenii indexicali (= cei a căror semnificație e funcție de contextul apariției), deci în primul rînd în studiul limbilor naturale.

logici, o modalitate constructivă de reducere [2] (model-teoretică, elaborată probabilist) a conceptelor fundamentale la datele empirice.

Se pare că teza cel mai larg răspîndită în întreaga filosofie a științei [3] și care a fost explicitată, argumentată și teoretizată pe larg de pozitivismul logic, e aceea a caracterului extensional al teoriilor științifice.

Viziunea extensionalistă asupra limbajului științei a fost însă ținta unor critici virulente (W. O. Quine poate fi considerat ca unul dintre inițiatorii ei). Calea prin care s-a criticat extensionalismul a fost aceea de a arăta că în știință intervin contexte intensionale — în cazul cel mai ușor de depistat, contexte modale.

1. *Limbajul matematicii.* Din două mari direcții s-a demonstrat, cel puțin pînă în prezent, intruziunea conceptelor modale în matematică : în primul rînd, unii autori, ca de exemplu H. Putnam au argumentat în sensul că întrucît multe probleme apar în fundamentele matematicii în jurul conceptului de *existență* (de ex., problema infinitului actual), acest concept trebuie reconstruit într-un mod mai subtil. H. Putnam consideră că matematica nu vizează existența reală, ci numai pe cea posibilă, propunînd în acest sens o teorie a mulțimilor fundată pe logici modale [4].

O a doua direcție vizează conexiunea între modalitate și probabilitate. H. Weyl (cunoscutul matematician intuiționist) sugerase că modalitatea nu poate fi cercetată decît prin intermediul modelelor sale, unul dintre acestea fiind probabilitatea [5]. Alți autori încearcă, dimpotrivă, să fundeze teoria probabilității pe logica și semantica modală. Ideea de bază — derivată din așa-numita teorie dispozițională (propensity theory) asupra probabilității (K. Popper) — este că probabilitatea unui eveniment A nu este limita frecvenței actuale a lui A (H. Reichenbach), ci o limită a frecvențelor în diferite situații posibile, corespunzător alese (K. E. Kyburg-jr., van Fraassen). B. van Fraassen [6] definește probabilitatea unui eveniment A ca „frecvența relativă cu care acesta s-ar întîmpla dacă un experiment potrivit ales ar fi executat suficient de des în condiții corespunzătoare". E interesant de notat că rezultatele tehnice sînt deosebite, evitîndu-se dificultățile generate de postularea aditivității numerabile (de Finetti).

Întreaga semantică a teoriilor empirice, logica lui van Fraassen au în probabilitate un concept fundamental [7]. Înțelegerea probabilității

---

[2] Contextul nu permite discutarea mai aprofundată a relației de „reducere". Dacă un obiect e construit din alte entități (= redus), el nu mai trebuie asumat ca existent; desigur, aceasta nu înseamnă că acel obiect e nereal, fictiv, ci doar că, conform aplicării consecvente a „briciului lui Russell", nu este necesar să i se asume existența.

[3] În *Aristotel's Philosophy of Science Re-examined* (în „Dialogos", 1980, pp. 20—45), van Fraassen punctează cîteva repere în sensul ideii că Aristotel concepea știința într-un mod mai degrabă intensional decît extensional. Aceeași problemă a fost abordată și de alți autori, ca J. Hintikka, B. Brody, W. A. Wallace, R. Boyd etc.

[4] H. Putnam, *Mathematics without Foundation*, în „Journal of Philosophy", 1967, nr. 1; cf. *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge Univ. Press, 1975.

[5] H. Weyl, *The Ghost of Modality*, în M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Ed. Husserl*, Cambridge Univ. Press, 1940.

[6] B. C. van Fraassen, *Foundations of Probability. A Modal Frequency Approach*, în G. Toraldo di Francia (ed.), *Problems in the Foundations of Physics*, North Holland Publ. Comp., Amsterdam, 1979.

[7] B. C. van Fraassen, *Probabilistic Semantics Objectified*, în „Journal of Philosophical Logic", august 1981. Lucrarea este un ambițios proiect de reconstrucție a relațiilor logice între propoziții (entități non-lingvistice, abstracte), în specificitatea lor.

ca frecvență posibilă — frecvență în diferite lumi posibile, deci în diferite *stări* ale sistemului fizic în raport cu care se definesc spațiile de probabilitate — face posibilă reducerea probabilității la frecvență și deci la un *concept empiric*. Un limbaj probabilist, atît de necesar unei filosofii actuale a științei, apare astfel ca un limbaj adecvat empirismului pragmatic.

2. *Limbajul fizicii*. Contextele intensionale apar aici sub două ipostaze : sau la nivelul însuși al limbajului teoriei, sau la nivelul interpretării filosofice — în general, la nivelul aplicațiilor științei. În primul caz, exemplul clasic îl constituie mecanica cuantică. Aici pătrunderea contextelor modale se datorează în primul rînd rolului deosebit și ireductibil al probabilității. În al doilea caz, se evidențiază că conceptele de contrafactual, de lege științifică, de cauzalitate, de explicație științifică, de acceptare a unei teorii științifice etc., concepte ce intervin în mod esențial în analiza filosofică a științei, sînt concepte modale [8].

Teoria (chiar elementară) a modelelor, semantica lumilor posibile sînt tehnici destul de puternice permițînd manipularea contextelor modale. Atari contexte sînt reduse la clase (structurate corespunzător) de contexte extensionale. Se pare deci că perspectivei intensionaliste îi corespunde o perspectivă extensionalistă subiacentă. B. C. van Fraassen deduce de aici două teze filosofice semnificative : în primul rînd, în măsura reconstruirii empiriste a conceptelor intensionale empirismul se poate constitui ca filosofie a științei intensionale. În al doilea rînd, filosofia științei trebuie să se concentreze cu precădere asupra conceptului de *model*; căci teoria științifică nu i se prezintă ca o entitate lingvistică, ci ca entitate conceptuală, ca *set structurat de modele*; filosofia științei nu este așadar o filosofie a limbajului științific, ci o filosofie a realității conceptualizate (model-teoretic) .

II

Prin această a doua teză empirismul pragmatic se opune empirismului logic; iar prin prima teză se delimitează de *realismul științific* [9] — — o concepție filosofică extrem de influentă, avînd reprezentanți de marcă : H. Reichenbach, H. Putnam, W. Sellars, W. Salmon, J. J. C. Smart, C. Glymour, C. A. Hooker, R. Boyd, etc.. Conform acestui tip de „realism", știința năzuiește să ne dea, în teoriile sale, o descriere literal adevărată a ceea ce este lumea; iar acceptarea unei teorii științifice implică credința că aceasta este adevărată [10].

Se presupune așadar că : a) (toate) enunțurile teoriei sînt adevărate sau false; în particular, enunțurile în care apar termeni teoretici. Adevărul unei teorii atrage existența entităților teoretice postulate de ea; b) aceasta, fiindcă ceea ce face o teorie să fie adevărată sau falsă e ceva extern (limbajului, structurii minții noastre, datelor noastre senzoriale) (H. Putnam); c) relația pragmatică de *acceptare a teoriei științifice* (credința [11] în adevărul

[8] B. C. van Fraassen, *Modality. Current Research in Philosophy of Science*, Copyright 1978 by the PSA.

[9] B. C. van Fraassen, *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980, Ch. I.

[10] *Op. cit.*, p. 8.

[11] Relațiile de acceptare, credință sînt analizate de van Fraassen în mai multe lucrări (*Rational Belief and Probability Kynematics*, în „Philosophy of Science", 47, 2, 1980; *Critical Study of B. Ellis — Rational Belief Systems* — preprint, 1980). Cadrele logico-formale utilizate sînt foarte precise și sofisticate.

ei) e o relație esențial epistemologică — și, am putea afirma, fundamentală a epistemologiei.

B. C. van Fraassen opune realismului științific empirismul pragmatic: anume, teza că „știința năzuiește să ne dea teorii care sînt empiric adecvate; iar acceptarea unei teorii implică doar credința că aceasta este empiric adecvată" [12]. Elaborarea consecventă a unui atare deziderat cere mai mulți pași: a) indicații ferme în vederea definirii conținutului empiric al teoriilor științifice; b) distincția între funcțiile teoretice (referențială, predictivă) și cele pragmatico-aplicative (cea explicativă [13], în primul rînd) ale teoriilor științifice; c) reconstruirea în spiritul teoriei modelelor a rolului și statutului funcțiilor teoretice; d) evidențierea superiorității abordării model-teoretice asupra celei sintactico-lingvistice; e) construirea logicii adecvate demersului bazat pe teoria modelelor. În paragraful următor voi încerca să analizez cum și cît din aceste obiective sînt ori pot fi atinse.

III.

O ambiguitate inițială amputează discuția: termenul de model e folosit în diferitele studii de logică și logică a științei în două sensuri distincte:

1) Primul sens include o referire directă la limbajul al cărui model este un „model" anume. Modelul se definește astfel ca o pereche (J, D), unde D este o mulțime de obiecte („domeniul"), iar J este o funcție al cărei domeniu este mulțimea E(L) a expresiilor unui limbaj L (al cărui „model" este modelul (J, D)), codomeniul său fiind setul $D^+ = U_{n \in I} D^n$; unde $I \subseteq N$ (mulțimea numerelor naturale) [14].

2) Conform unui al doilea sens, modelul e definit fără o referire la un limbaj anume. Modelul este înțeles, pur și simplu, ca un set de obiecte pe care se definesc anumite relații și anumite operații. Un grup — scria P. Suppes — e o structură constînd dintr-o mulțime de obiecte și o relație binară satisfăcînd proprietățile de asociativitate, existența elementului neutru și a elementului invers. Cum se vede, nu se face nici o referire la limbajul folosit (care ar putea fi, de exemplu, logica de ordinul întîi cu identitate plus un functor special) pentru a descrie structura de grup. Acesta este sensul termenului de model pe care îl adoptă și van Fraassen.

---

[12] *The Scientific Image*, p. 12.

[13] Întrucît mai jos nu vom avea prilejul să revenim pe larg asupra acestei distincții, vom schița aici punctul de vedere al lui van Fraassen: el acceptă ideea că explicația este un concept intensional foarte puternic, întrucît nu poate fi definit (= extensionalizat) cu ajutorul semanticii lumilor posibile; un argument în acest sens îl constituie existența asimetriilor explicației (de pildă, atrași de o influentă teorie cosmologică, spunem că observăm deplasarea spre roșu a galaxiilor deoarece ele se îndepărtează; dar, deși cele două enunțuri sînt necesar echivalente în acea teorie, nu se poate da o explicație simetrică: galaxiile se îndepărtează deoarece (putem) observa deplasarea spre roșu). Conform empirismului pragmatic, explicația *nu este* o relație internă teoriei științifice, adică un raport între teorie și fapte: ea este o relație ternară — între teorie, fapte și context (pragmatic); astfel explicația nu este știință pură, ci o *aplicație* a științei, folosire a ei în vederea satisfacerii cerințelor noastre informaționale (ce pot, desigur, varia). The Scientific Image, Ch. 5. În același sens, vezi și H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan P., 1978.

[14] A se vedea în acest sens, de pildă C.C. Chang, H. J. Keisler: *Model Theory*, North-Holland Publ. Comp., 1973, Cap. 1.3.

A doua perspectivă asupra teoriilor științifice — pe care în acest articol am numit-o „model-teoretică" — e solidară atît depășirii concepției acestora ca entități lingvistice, dar și definirii lor în termeni semantici și pragmatici. Înțelegerea teoriilor științifice ca entități structural-conceptuale e foarte tare, întrucît permite reobținerea tuturor rezultatelor sintactice — și aceasta în cadre algebrice simple, de obicei booleene. De exemplu, propozițiile sînt definite, într-un mod devenit de acum standard, ca mulțimi de modele. (Din punct de vedere al empirismului pragmatic, un model trebuie înțeles ca o entitate definibilă complet cu mijloace empirice).

Fără a intra deloc în detalii, vom remarca următorul fapt : în definiția unui model trebuie distins între aspectul său fenomenal și cel noumenal (în sens kantian). Un model nu este o structură fizică, ci o structură fizică descrisă într-un anumit fel, cu ajutorul unor funcții matematice [15] ori cu ajutorul unor funcții definite în dependență de anumite teorii științifice subiacente. Se pare că această distincție e recuperată în cadrul empirismului pragmatic prin definirea contextuală (funcție de un fundal teoretic) a modelelor. Distincția a fost abordată în literatură din cel puțin două perspective :

(i) *în cazul relațiilor interteoretice* : identificarea unui model al unei teorii cu un model al alteia devine dificilă. Soluția satisfăcătoare ar fi aceea de a se încerca corelarea modelelor prin folosirea nu a relației de identitate între ele, ci a unei relații mai slabe — de pildă, de izomorfism, sau de izomorfism parțial. Revenind pentru moment asupra concepțiilor lui van Fraassen, să menționăm în acest sens propunerea sa de utilizare a relației de *izomorfism empiric* [16].

(ii) în cazul în care se formulează *cerința intrateoretică a unei omogenități de un anumit tip* — a predicatelor teoriei (Bunge), a aplicațiilor teoriei, etc. Cerința omogenității exprimă, în fond, nevoia definirii unei clase de modele ce pot fi descrise în același cadru conceptual ; or, gruparea modelelor se efectuează în acest caz conform unor criterii care nu sînt în general fenomenale. De exemplu, mult comentatul procedeu — uneori etichetat ca „noumenalist" ori ca „esențialist" — de grupare *naturală* a obiectelor ori faptelor [17] ; aici avem în vedere gruparea *naturală* a modelelor unei teorii.

Un argument pertinent expus de B. C. van Fraassen în favoarea abordării semantice a teoriilor științifice privește capacitatea însăși a perspectivei sintactico-lingvistice de a descrie conținutul empiric al acestora : fie, de exemplu, TL formularea teoriei T în cadrul unui limbaj L (pentru simplitate se poate presupune că L este un limbaj de ordinul întîi cu identitate) și fie MTL clasa modelelor care satisfac toate teoremele lui TL ; în general, se spune în acest caz că MTL este o clasă reprezentabilă

---

[15] Dintr-un punct de vedere propriu teoriei modelelor rolul aparatului matematic al unei teorii este reevaluat : definirea modelului însuși necesită structurile matematice ale teoriei științifice. Aparatul matematic e înțeles aici ca fiind constitutiv unei teorii. Ea nu este un formalism interpretat, ci o structură conceptuală. Vezi în acest sens și B. C. van Fraassen, *On an Extension of Beth's Semantics of Physical Theories*, în „Philosophy of Science", 37, vol. 3, 1970.

[16] *The Scientific Image*, ch. III.

[17] A se vedea și W. O. Quine ; *Natural Kinds*, în *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia Univ. Press, 1969.

lingvistic[18]. Atunci : este MT (clasa *tuturor* modelelor lui T, independent de limbajul în care T este formulată) o clasă reprezentabilă lingvistic?

De pildă, cînd L este un limbaj pentru care teorema lui Löwenheim-Skolem nu are loc, e posibil ca prin considerarea tuturor claselor de modele reprezentabile lingvistic (în limbaje de tipul lui L) să se construiască întreaga cantitate de informație furnizată de T și care, de asemenea, ne e necesară despre T. În general însă (în primul rînd se invocă exemplul mecanicii cuantice) se pare că MT nu este o clasă reprezentabilă lingvistic. Abordările semantice în filosofia științei, fundate pe respingerea unui „statement-view" asupra teoriilor științifice conțin o astfel de teză : faptul că MT nu este o clasă definibilă lingvistic antrenează legitimitatea abordărilor conceptuale, non-lingvistice.

În privința unui asemenea punct de vedere, împărtășit explicit de van Fraassen, se poate obiecta că, și în măsura în care limbajele în care o teorie T este formulată sînt limbaje standard, e posibil ca prin formularea unor cerințe potrivite asupra structurii clasei acestor limbaje și a corespunzătoarelor familii elementare de modele ale lui T să se reobțină toată informația necesară asupra lui T, ca și cea oferită de T însăși. Unei atari obiecții, van Fraassen i-a opus un considerent pragmatic : dincolo de necesitatea formulării precise, logico-formale a acestei poziții, demersul ar fi ocolitor, neeconomic.

Considerații ca cele expuse mai sus cu privire la natura, structura claselor MTL, MT se constituie în raport cu una dintre cele mai importante probleme ale filosofiei științei : completitudinea teoriilor științifice. În acest context sînt angrenate teze fundamentale ale empirismului pragmatic.

O teorie științifică este semantic completă dacă și numai dacă orice lege (= entitate conceptuală) a sa este validă în orice model din MT. Definiția este justificată, pe de o parte, de necesitatea unei priviri globale asupra lui T ; pe de altă parte, de posibilitatea considerării globale a tuturor modelelor lui T. Cred că această posibilitate are ca fundament două asumpții : 1) o semantică de tip fregean, bazată pe distincția între referință și sens ; 2) supoziția că e posibil să se recunoască modelele unei teorii (spre a folosi un termen în vogă în semantica modală — să se „transidentifice" aceste modele), abstracție făcînd de mijloacele teoretice ale lui T.

Ambele asumpții sînt însă subiect al analizei critice metalogice : în primul rînd, există teorii semantice nefregeene — cea dezvoltată de S. A. Kripke de pildă— capabilă să ofere cadrul conceptual unei reconstrucții a logicii științei. În al doilea rînd, posibilitatea considerării globale a clasei MT a tuturor modelelor unei teorii științifice T presupune existența unor metode sistematice de separare, relativ la T, a structurii sale teoretice de cea non-teoretică (mai precis, non-T-teoretică). Dacă această separare este posibilă, atunci elementele mulțimii MT se pot recunoaște prin metode sistematice a căror definiție nu face apel la T însăși.

[18] B. C. van Fraassen numește MTL familii elementare de modele ale lui T ; în acest sens, *The Scientific Image*, Ch. III și *To Save the Phenomena*, în „Journal of Philosophy", 73, 1976, pp. 623—632.

Cred că în literatură s-au constituit trei mari alternative de abordare a acestei chestiuni :

1) Se identifică distincția epistemologică T-teoretic—non-T-teoretic cu cea lingvistico-metodologică neobservațional-observațional. În acest cadru se pune problema distingerii între vocabularul teoretic și cel observațional (al lui T), ori a „încărcăturii teoretice a termenilor observaționali" (reprezentanții școlii dependenței teoretice).

2) Se disting două planuri ale problemei : unul *de dicto*, altul *de re* (un plan lingvistic și, respectiv, unul ce ține de realitatea fizică [19]. B. C. van Fraassen, care adoptă această alternativă, argumentează pe larg teza că *de dicto* distincția între teoretic și non-teoretic (care revine la cea lingvistică între termeni teoretici și termeni observaționali) nu se susține. *De re* situația ar fi cu totul alta : omul, precum de pildă un instrument de măsură, vede o casă, dar nu poate vedea (fără aparate adiționale) o moleculă. Ar exista așadar posibilitatea clasificării obiectelor în teoretice și observabile, iar o atare clasificare este empirică și nu filosofică. În consecință, arată van Fraassen, e imposibil să se separe sintactic conținutul empiric al unei teorii științifice : nu există o distincție între adevărul și *adecvarea empirică* a unei teorii științifice, căci modelele teoriei pot fi definite complet cu mijloace empirice [20].

Totuși, cel puțin două obiecții pot fi ridicate în fața unui atare demers : a) distincția între obiecte neobservabile și obiecte observabile e o distincție *de re* ; mulți filosofi, între care cel mai important e Quine, au argumentat că o astfel de perspectivă dă naștere unor dificultăți foarte mari. B. van Fraassen, însuși, sesizînd slăbiciunile acestei poziții, încearcă să o întărească prin transferarea ei în contexte pragmatice [21] ; b) nu se dau criterii riguroase de reconstruire model-teoretică a funcțiilor teoretice, a rolului și funcționării lor. De aceea cred că este superioară (și, în același timp, consistentă cu empirismul pragmatic) o a treia alternativă de analiză a raportului teoretic-nonteoretic :

3) Se evidențiază un — să-i spunem — *criteriu modal al teoreticului* : o funcție f este T-teoretică dacă determinarea valorilor sale la modelul m al lui T este funcție de elementele unei clase K de modele ale lui T. Deci, nu putem determina f relativ la m dacă nu cunoaștem structura modelelor m', m'', m''', ... din MT. Într-un caz particular (J. D. Sneed) : o funcție f este T-teoretică dacă pentru orice aplicație I a lui T măsurarea lui f la I depinde de reușita unei (alte) aplicații I' a lui T [22]. Se poate argumenta, pe baza unor analize mai complicate ale conceptului de completitudine semantică că această perspectivă e consistentă cu empirismul pragmatic. În plus, ea are o serie de avantaje : nu se cere posibilitatea de a recunoaște modelele unei teorii independent de mijloacele ei teoretice ; nu se apelează la distincția teoretic-observațional ; se cer condiții foarte slabe privind discernabilitatea diferitelor aplicații ale teoriei etc.

---

[19] Conform empirismului pragmatic, „realitatea fizică" nu e înțeleasă noumenal, ci ca determinată (contextual, deci pragmatic) de cunoașterea de fond.

[20] *The Scientific Image*, cap. II și III.

[21] *Ibidem*, p. 217.

[22] J. D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, D. Reidel, 1971, cap. I.

Prin aceste ultime analize am încercat să arăt că, în unele chestiuni, tezele empirismului pragmatic trebuie încă ameliorate; cu toate acestea, se pare că empirismul pragmatic e, la ora actuală, una dintre cele mai consistente și promițătoare elaborări empiriste în filosofia științei, căreia exegeza s-ar cuveni să-i acorde o atenție corespunzătoare.

DESPRE „CONVENȚIE" ȘI „COMODITATE" ÎN EPISTEMOLOGIA CONTEMPORANĂ

DE

TEODOR DIMA

Sugestii pentru unele interpretări convenționaliste a dat însuși Kant atunci cînd spunea că ordinea pe care o găsim în lume nu este independentă de caracterul gîndurilor noastre. Totuși, originea convenționalismului o găsim la sfîrșitul secolului trecut cînd principalele categorii ale științei devin obiectul unor frecvente investigații filosofice sistematice, din cauza noilor mutații care încep să se facă simțite în cadrul principalelor științe fundamentale și datorită crizei care cuprinsese gîndirea și cultura europeană. Gînditori și savanți de mare valoare și prestigiu (É. Boutroux, P. Duhem, J. Tannery, G. Milhaud, É. Meyerson, A. Hannequin, E. Goblot și H. Poincaré) își conjugă treptat eforturile pentru a discuta *critic* limitele și valoarea științei. Mai ales É. Boutroux inițiase astfel de considerații filosofice vorbind despre „discrepanța dintre realitatea dată și caracterul mai mult sau mai puțin convențional al marilor principii sau al celor mai generale teorii prezente în științele noastre" [1]. Ideea caracterului convențional al construcțiilor științifice este preluată și dezvoltată în special de H. Poincaré, mare matematician, atras irezistibil de filosofie, care se simțea dator sugestiilor kantiene și admitea anumite corelații cu unele idei susținute de E. Mach și P. Duhem. De asemenea, pot fi constatate idei convenționaliste și în lucrările altor filosofi ai științei, precum astronomul englez A. S. Eddington[2] (1882–1944), adept al „subiectivismului selectiv"; filosoful american Josuah Royce (1855—1916), autor al concepției despre „ideile conducătoare" care facilitează progresul științei; logicianul C. I. Lewis (1883—1964) [3], celebrul autor al *interpretării stricte a implicației*, care a conceput convenționalismul în cadrul unui *apriorism pragmatic*. Conside-

[1] Cf. D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, Paris, 1919, p. 202.

[2] Principalele sale lucrări de filosofie a științei sînt: *Space, Time, and Gravitation* (1920), *The Nature of the Physical World* (1928).

[3] Reflecțiile lui C. I. Lewis pot fi găsite mai ales în cărțile sale *Mind and the World Order* (1929) și *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1940).

raţiile noastre, care nu se vor o analiză detaliată a convenţionalismului, au ca pretext numai unele din afirmaţiile lui H. Poincaré.

Poincaré căuta răspuns la întrebarea: *Dacă toate geometriile (euclidiene şi neeuclidiene) sînt la fel de îndreptăţite, dacă nu se înlătură una pe alta, sînt toate adevărate?* [4]. Pentru a găsi răspuns, Poincaré a examinat natura axiomelor geometriei. „Sînt ele *judecăţi sintetice a priori*, aşa cum spusese Kant? Ele ni s-ar impune atunci cu o asemenea forţă încît noi n-am putea concepe propoziţii contrare lor, dar geometriile neeuclidiene au la bază chiar astfel de negaţii" [5].

Putem afirma că axiomele geometriei sînt adevăruri experimentale? Dacă geometria ar fi o ştiinţă experimentală, „ea n-ar mai fi o ştiinţă exactă, fiind supusă unor revizuiri continui" (p. 66). Ar fi o ştiinţă aproximativă şi provizorie, deoarece, pe calea experienţei, adevărul ni se revelează asimptotic şi deoarece obiectele naturale sînt variabile. Obiectele geometriei sînt obiecte ideale, absolut invariabile.

În spiritul ştiinţei contemporane, Poincaré a accentuat, pe bună dreptate, asupra caracterului ideal al obiectelor ştiinţelor abstracte şi formalizate, dar s-a angajat pe poziţii conceptualiste, afirmînd că „noţiunile corpurilor ideale *sînt scoase în întregime din spiritul nostru* (s.n. — *T.D.*), iar experienţa nu este decît o ocazie care ne îndeamnă să le formăm" (p. 90). Experienţa, spune Poincaré, nu poate decide între Euclid şi Lobacevski. Prin urmare, conchide Poincaré, *axiomele geometriei nu sînt nici judecăţi sintetice a priori nici fapte experimentale*, ele sînt *convenţii*, iar alegerea diferitelor convenţii este *călăuzită* numai de necesitatea de a evita contradicţiile dintre ele. Cu alte cuvinte, „*axiomele geometriei nu sînt decît definiţii deghizate*" (p. 67). Cu această definiţie despre axiome, Poincaré se înscrie în cadrul concepţiei promovată încă de Leibniz şi Th. Hobbes, după care matematica este compusă din definiţii şi din teoremele deduse din definiţii. Într-o scrisoare din 19 martie 1678, Leibniz arăta că adevărurile matematice depind de definiţii, axiome şi postulate, dar, la rîndul lor, axiomele şi postulatele derivă din definiţii, fiindcă sensul lor devine evident îndată ce termenii sînt înţeleşi [6].

Reluînd aceste idei, Poincaré va spune că, de exemplu, postulatul paralelelor conţine o definiţie deghizată a dreptei, anume că este drumul cel mai scurt dintre două puncte. Se reduc toate propoziţiile primitive la simple definiţii? Nimeni nu mai pleacă, spune Poincaré, de la adevărul propoziţiilor primitive; ele nu mai sînt „principiile" lui Aristotel, nici

---

[4] Opere filosofice: *La science et l'hypothèse* (1902); *La valeur de la science* (1905); *Science et méthode* (1909); *Dernières Pensées* (1913).

[5] H. Poincaré, *Science et méthode*, 1909, Paris, Flammarion, p. 65 (în continuare, vom trece în paranteză pagina citată din această carte, n. ns.)

[6] Cf. L. Couturat, *La logique de Leibniz*, p. 186. Pentru alte amănunte despre această concepţie asupra matematicii, vezi A. Dumitriu, *Mecanismul logic al matematicilor*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968, pp. 242—250. Autorul român se raliază într-un fel acestei tradiţii, fiind de acord că „Orice teorie pleacă de la definiţii", dar „...este indiferent cum numim propoziţiile iniţiale, fiindcă toate celelalte propoziţii sînt de aceeaşi natură, şi aceasta este important: nu există deosebire de natură între propoziţiile primitive şi propoziţiile derivate" (p. 252). Un punct de vedere original asupra deosebirii dintre axiome şi definiţii şi asupra rolului lor în construcţiile axiomatice dezvoltă Petru Ioan în *Axiomatica*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1980.

„adevărurile evidente prin ele însele" ale lui Descartes. Propozițiile primitive ale geometriei nu sînt nici adevărate nici false în ele însele, dar pot fi *considerate* adevărate sau false, *în mod convențional*.

Convenționalitatea axiomelor, teoretizată de Poincaré, este un lucru acceptat în teoriile deductive formalizate. De exemplu, în cadrul *direcției formaliste* din logică și matematică, inițiată de D. Hilbert, se susține că și logica a devenit un sistem formal convențional, cu axiome alese liber. Axiomele logicii au devenit tot atît de convenționale precum axiomele oricărui sistem formal, din această cauză existînd o pluralitate de logici. Dar prin introducerea ideii de convenție, teoriile matematice și logice sînt private de orice *valoare epistemologică*, devenind jocuri cu semne convenționale, cînd, în realitate, este de ajuns să se examineze o singură teoremă din matematică, pentru a avea viziunea adevărului matematic. Pe de altă parte, inserția logicii și a matematicii în teoriile științifice factuale i-a determinat pe unii epistemologi contemporani să extrapoleze convenționalitatea și la aceste domenii, legile științifice fiind considerate creații libere și arbitrare.

Din perspectiva epistemologiei materialist-dialectice, admitem prezența elementelor convenționale în cadrul științei. De exemplu, măsurătorile și teoriile în virtutea cărora sînt făcute, cuprind în mod necesar o parte de convenție — anumite semne ale limbajelor artificiale cu care operează științele. Dar teoriile științifice nu sînt convenționale și arbitrare (nici cele formale nici cele experimentale), căci convențiile lor au sensuri precise și corespund unor obiecte care, deși s-au format prin abstractizare și idealizare, se originează ontic.

Dealtfel, însuși Poincaré a protestat, în diverse ocazii, împotriva gînditorilor care exagerau caracterul artificial al științei. Am arătat cu altă ocazie [7] că elaborarea convenționalismului nu îl va cantona pe filosoful francez în scepticism gnoseologic, ci dimpotrivă îl va determina să elogieze *creativitatea* umană. Cînd el menționa că legile mecanicii, de exemplu, sînt „convenții", exprima de fapt convingerea sa că o „convenție" este *creație liberă* a spiritului uman. Dacă o lege nu ar fi mai mult decît o sumă de experiențe, așa cum argumentau pozitiviștii, atunci rolul omului de știință s-ar reduce la înregistrarea și însumarea observațiilor sale. Dimpotrivă, dacă legile sînt convenții, definiții deghizate, este construit un limbaj special și atunci omul de știință este un creator.

Este un merit al lui Poincaré de a se fi pronunțat asupra *specificului raționamentului matematic prin recurență*, fiind preocupat de *demersurile naturale ale gîndirii*. Raționamentul prin recurență nu este însă atît de universal precum și l-a închipuit matematicianul francez. În realitate, el este numai un tip de *raționament constructiv*. Așa cum a dovedit la noi Petre Botezatu [8], *gîndirea naturală este operatorie*, adică procedează prin realizarea de operații. Din această perspectivă, sînt două operații fundamentale ale gîndirii: transferul de proprietăți și construcția de obiecte. În *operația logică tranzitivă* se transmite o

[7] T. Dima, *Explicație și înțelegere*, vol. I, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980, pp. 41—42.

[8] Vezi P. Botezatu, *Schiță a unei logici naturale. Logică operatorie*, București, Edit. științifică, 1969.

proprietate a unui obiect la alt obiect. *Operația logică constructivă* reprezintă alcătuirea unui nou obiect din alte obiecte date. Dacă silogismul revelează mecanismul operației tranzitive, unele raționamente matematice revelează mecanismul operației constructive. Iată, de exemplu, *raționamentul de adunare*. După cum se știe, în *Critica rațiunii pure* (*Introducere*, V), Kant demonstrase caracterul *sintetic* al propoziției „*7 + 5 = 12*". Pentru a descoperi valoarea sumei (numărul *12*), se adaugă succesiv, la numărul *7*, cele cinci unități care compun numărul *5*. P. Botezatu arată [9] că această operație nu are însă, cum susținea Kant, un caracter *a priori*. Ea derivă din structura numărului. Numărul este o clasă de unități. Această clasă poate oricînd să crească sau să descrească prin adăugare sau sustragere de unități. Raționamentele aritmetice se întemeiază chiar pe această proprietate a numărului. Astfel, *raționamentul de adunare*, prin care stabilim că $7 + 5 = 12$, are următoarea formă:

$5 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1$
$7 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 12$
deci, $7 + 5 = 12$.

Acest raționament are drept operație logică construirea unui număr din alte două numere. La fel se procedează și în cazul raționamentului prin recurență și al continuului matematic.

Prin urmare, nu este vorba de o misterioasă activitate a spiritului de a repeta la infinit aceeași operație, cum credea Poincaré, ci de capacitatea gîndirii de a fi constructivă, precum este și tranzitivă. Originile acestor două operații, manifeste, una sau alta, în orice raționament, nu se află în imperfecțiunile experienței, ci în necesitățile practicii. „Într-adevăr, în activitatea sa practică, omul s-a aflat deseori în una din următoarele două situații: sau *a întîlnit un obiect nou*, și a trebuit să-i atribuie unele însușiri constatate la obiecte înrudite, sau *a vrut să creeze un obiect nou* din obiectele pe care le avea la îndemînă" [10]. Astfel, practica (Poincaré vorbea doar de experiență, înțelegînd-o senzorial) nu este, adăugăm noi, doar „ocazia", ci *fundamentul generator* prin care gîndirea *asimilează* realul, *adecvîndu-se* totodată obiectelor cu care operează.

Pentru Poincaré, întrebarea dacă geometria euclidiană este adevărată, este fără sens, după cum nu are sens întrebarea „dacă sistemul metric este adevărat și vechile modalități de măsurare sînt greșite. O geometrie nu poate fi mai adevărată decît alta; ea poate fi numai mai comodă" [11]. Motivele care satisfac această comoditate sînt în principal două: (i) *Geometria euclidiană este mai simplă* și este așa, nu ca urmare a habitudinilor spiritului sau a intuiției directe pe care o avem despre spațiul euclidian, ci fiindcă este cea mai simplă în sine, așa cum un polinom de gradul întîi este mai simplu decît un polinom de gradul al doilea. (ii) *Geometria euclidiană se potrivește cu proprietățile solidelor naturale*, adică este adecvată lumii cu care venim în contact imediat (p. 67).

Fiind creator, spiritul poate realiza mai multe modele de redare a spațiului, dar este preferabil modelul cel mai comod. Aceeași problemă se

[9] P. Botezatu, *Teoria raționamentului întemeiată pe structura obiectelor*, în Idem, *Semiotică și negație*, Iași, Edit. Junimea, 1973, pp. 262–263.
[10] *Ibidem*, p. 270.
[11] H. Poincaré, *op. cit.*, p. 67.

pune și în domeniul mecanicii. Poincaré își pune, și de această dată, întrebarea dacă mecanica este deductivă și întemeiată pe principii *a priori* sau este o știință experimentală. Deoarece tratatele de mecanică nu posedă criterii ferme pentru a distinge între experiență, raționament matematic, ipoteză și convenție, Poincaré procedează, ca și în cazul teoriilor matematice, la cercetarea critică a fundamentelor mecanicii. Referindu-se la *principiul inerției*, epistemologul matematician francez constată că acesta nu este *a priori*, deoarece grecii l-au ignorat, crezînd că mișcarea încetează odată cu cauza care i-a dat naștere, nu este experimental, deoarece valoarea lui nu se limitează la cazurile observate, ci implică o generalizare care depășește orice experiență, și nu poate fi revizuit sau modificat, deoarece nu poate fi supus niciodată unei probe decisive, din cauza extremei sale generalizări.

Același mod de a demonstra utilizează Poincaré și pentru celelalte principii ale mecanicii (al accelerației, al acțiunii și reacțiunii etc.), pentru a ajunge la concluzia că generalitatea și certitudinea acestor principii provin din faptul că ele sînt convenții despre care știm că nu sînt contrazise de experiență. Aceste convenții ale mecanicii nu sînt arbitrare, ci le adoptăm fiindcă se dovedesc comode. Prin urmare, fiind convenții, atît axiomele geometriei cît și principiile mecanicii nu pot fi evaluate *alethic* după *criteriul corespondenței* cu faptele, ci sînt evaluate *pragmatic*, după *criteriul comodității*.

Desigur, nu este vorba de o comoditate personală sau individuală, care ar lăsa construcția teoriilor științifice la discreția hărniciei fiecărui om de știință, ci este vorba de calitățile intrinseci sistemelor teoretice care le fac mai aplicabile și mai apropiate de lumea noastră fizică. Totuși, acceptînd principiul comodității, Poincaré a devenit unul dintre acei puțini gînditori europeni care au adoptat o *viziune pragmatistă* asupra funcției gîndirii în cunoaștere.

Se instituie, de asemenea, o vădită contradicție între spiritul liber creator care a situat concepția lui Poincaré în cadrul optimismului gnoseologic și principiul comodității care, acordînd preferință celor mai simple teorii, se subsumează *principiului parcimoniei* sau al economiei de gîndire [12] pe care l-a propus E. Mach. Acesta considera că discursul științific se constituie ca o problemă de minimum, în sensul că cercetătorul se străduiește să expună faptele studiate cît mai complet posibil cu minimum de efort intelectual. Noi considerăm însă că, fiind o noțiune pragmatică, comoditatea este un criteriu relativ, puțin rezonabil cu obiectivitatea științifică. În 1909, cînd apărea *Science et méthode*, geometriile neeuclidiene păreau puțin aplicabile la spațiul nostru fizic, iar aparatul formal utilizat le făcea *incomode*. În deceniile care au urmat, multe descoperiri științifice au avut loc tocmai datorită aportului acestor geometrii. Astăzi, pentru un fizician relativist, geometria lui Lobacevski este la fel de comodă precum geometria euclidiană pentru un newtonian.

Prin urmare, nu vom nega cu totul rolul comodității. Cînd avem de ales între anumite convenții, vom putea utiliza drept criteriu preferențial comoditatea, dar nu-l putem transforma în principiu gnoseologic general, decît în măsura în care ne alegem drept conduită dogmatismul.

[12] Vezi P. Botezatu, *Principiul parcimoniei*, în *Interogații*, Iași, Edit. Junimea, 1978, pp. 165—177.

Am văzut că principiul comodității punea problema *simplicității*. Dacă mijloacele noastre de cercetare ar fi din ce în ce mai pătrunzătoare, spunea Poincaré, ele ne-ar ajuta să descoperim simplul sub complex, apoi complexul sub simplu, și așa mai departe, fără a putea prevedea cu precizie care va fi ultimul termen. Undeva însă va trebui să ne oprim; „și pentru ca știința să fie posibilă, trebuie să ne oprim cînd am găsit *simplicitatea*. Aici este singurul teren pe care vom putea ridica edificiul generalizărilor noastre. Se ivește însă problema dacă această simplicitate nu este doar aparentă" [13]. Nu are nici o importanță, răspunde Poincaré, dacă simplitatea este reală sau numai aparentă. Ceea ce interesează și trebuie reținut este că ea nu se datorește hazardului și că are totdeauna o cauză.

Ideea simplicității naturii și, prin urmare, a cunoașterii, subsumată *principiului parcimoniei*, a primit de la Poincaré încoace aprobări și dezmințiri răsunătoare. Pe de o parte, natura vie nu are asemănare în privința exuberanței sale, mai ales, cînd este vorba de reproducere: germenii depășesc cu mult strictul necesar. Pe de altă parte, în fizică, se aplică *principiul minimei acțiuni*, conform căruia mișcarea unui sistem de puncte materiale are loc astfel încît acțiunea totală între două momente este staționară, adică minimă. Ideea nu este acceptată însă de toți fizicienii. Max Born, de exemplu, considera că principiul economiei nu reglează natura, ci știința naturii, în sensul că principiile de minim ale fizicii permit unificarea a numeroase reguli și legi. I-a răspuns Heisenberg, în 1958, într-o conferință ținută la Universitatea din Göttingen, declarînd că lumea noastră este cea mai simplă posibilă, închipuindu-și chiar că a descoperit „ecuația universului" [14]. J. Oppenheimer lega simplicitatea de prezența ordinei în lucruri, ceea ce *principiul entropiei* dezminte. „Fenomenele de masă, începînd de la populațiile subatomice și, trecînd prin populațiile terestre, pînă la populațiile stelare, se remarcă printr-o turbulență impresionantă. Asupra acestora se pot obține numai regularități statistice, de valoare relativă și supusă revizuirilor" [15].

În domeniul epistemologiei, se vorbește de simplitate și parcimonie în legătură cu limbajul și concentrarea expunerii. De asemenea, în teoria ipotezei s-a recomandat uneori preferința pentru supozițiile mai simple. Inginerul André Lamouche a elaborat o „logică a simplicității" care să țină seama de două aspecte complementare: economia în mijloace și armonia în scopuri [16].

Pe de altă parte, vorbind despre epistemologia contemporană ca fiind non-carteziană, G. Bachelard consideră că, în cadrul acesteia, simplicitatea nu mai este calitatea intrinsecă a unei noțiuni, ci o proprietate extrinsecă și relativă relevîndu-se în momentul aplicării ei într-o relație particulară [17]. Noua epistemologie consideră că simplul este totdeauna *simplificatul*, a-l gîndi corect înseamnă a ne apărea ca produsul unui proces de

---

[13] H. Poincaré, *op. cit.*, pp. 170—177.

[14] Vezi P. A. Heelen, *Heisenberg and Radical Theoretic Change*, în „Zeitscrift für allgemeine Wissenschaftstheorie". — „Journal for General Philosophy of Science", VI/1, 1975, pp. 113—136.

[15] P. Botezatu, *op. cit.*, p. 170

[16] Cf. *ibidem*, pp. 169—170.

[17] G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, F. Alcan, Paris, 1934, p. 135. Vezi și V. Tonoiu, *Spiritul științific modern în viziunea lui G. Bachelard*, București, Editura. științifică, 1974, pp. 235—240.

simplificare. O „idee simplă" trebuie să fie inserată, pentru a fi înțeleasă, într-un sistem complex de gînduri și de experiențe. Se poate spune, în mod paradoxal, avînd în vedere cercetările experimentale și teoretice asupra structurii spectrelor și atomilor, că un atom care posedă mai mulți electroni este, în anumite privințe, mai simplu decît un atom cu un singur electron, totalitatea fiind mai organică într-o organizare mai complexă. De aceea, spune Bachelard, cunoașterea merge de la complet spre simplificat.

Dezvoltarea științei, în mare parte, a infirmat convenționalismul. Principiile care îi păruseră lui Poincaré foarte sigure—egalitatea dintre acțiune și reacțiune, conservarea masei—au fost abandonate de fizica nouă. Teoria cîmpurilor și propagarea neinstantanee a interacțiunilor prin intermediarele lor veneau în contradicție cu primul principiu, iar al doilea principiu a dispărut absorbit de principiul conservării energiei, după ce fusese verificat de faimoasa formulă a lui Einstein privitoare la echivalența dintre masă și energie : $E = mc^2$. Înainte chiar de aceste dezmințiri impuse de evenimentele științifice, Claude Bernard se opusese convenționalismului, iar P. Duhem i-a replicat lui Poincaré, evidențiind faptul că aspectul convențional al principiilor nu este decît o aparență, că „definițiile deghizate" pot oricînd să eșueze în fața experienței. Într-adevăr, aceste ipoteze, care au devenit convenții universal acceptate, a căror certitudine pare să înfrunte contrazicerea experimentală și să o respingă pe baza altor supoziții mai îndoielnice, ar trebui să ne ferim de a le crede întotdeauna sigure" [18].

Filosofia contemporană a științei păstrează părerea lui Poincaré după care principiile admise într-un moment al istoriei științei „au o valoare foarte ridicată; ele au fost obținute prin cercetarea elementelor comune din enunțurile a numeroase legi fizice; de aceea, ele reprezintă chintesența a numeroase observații" [19].

Totodată, epistemologia contemporană a stabilit că principiile au roluri diferite în cadrul teoriilor științifice, deoarece și acestea sînt de feluri diferite. Încă Meyerson făcuse deosebire între *teorii cu principii*, care se construiesc plecînd de la enunțuri pur legale, nepunînd în joc nici o ipoteză, nici o presupunere asupra existenței, și *teorii cu imagini*, pentru care astfel de ipoteze formează o parte esențială. Se mai vorbește și de *teorii cu funcții*, expresia aparținînd lui Cassirer, care a văzut idealul teoriei fizice într-un *panmatematism* în care existența este complet absorbită în expresii matematice. Sintetizînd aceste diferite aspecte ale teoriei fizice, Jean Ullmo [20] a făcut deosebire între *teorii formale* și *teorii structurale*.

În primele figurează mărimi globale, precum energie, entropie, acțiune, potențial, care sînt vizate pentru formularea legilor referitoare la experiența macroscopică. Astfel de teorii pot fi aplicate la noi domenii printr-o extensiune pur *formală*, generalizîndu-le definițiile mărimilor măsurabile pe care le conțin și uneori renunțîndu-se la unele din principiile care le întemeiază pentru a le crește *extensiunea*. Un exemplu îl formează mecanica matricelor a lui Heisenberg (dezvoltată paralel de Dirac sub numele de mecanica numerelor q), în care s-a păstrat forma-

[18] P. Duhem, *La théorie physique*, 1906, p. 348.
[19] H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 195.
[20] J. Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 115—116.

lismul mecanicii clasice, renunțîndu-se la principiul *comutabilității* simbolurilor care reprezintă mărimi observabile. Mai tîrziu, *forma* necomutabilității va fi extinsă la domenii noi, precum teoria cîmpurilor. Astfel de teorii noi au avantajul de a satisface automat *principiul metodologic al corespondenței* [21], deoarece ele se confundă la limită cu teoria admisă și căreia i-au conservat forma.

Teoriile cu structuri conțin imagini, precum corpusculii teoriei cinetice sau atomul lui Rutherford, dar imaginile sînt aspecte neesențiale. Importante sînt structurile concepute intelectual, prin activitatea sintetică a gîndirii, și realizate prin proiecția lor asupra fenomenelor. Teoriile dezvoltă consecințele acestor structuri în diversele tipuri de interacțiuni și le confruntă cu experiența. Realul astfel afirmat este microscopic sau cosmologic — mezonul lui Yukawa sau Universul lui Einstein — și este întotdeauna definit prin structura sa, ansamblul raporturilor realizate.

Din aceste remarci rezultă diversificarea construcțiilor teoretice, proces care începuse să cuprindă, chiar în timpul vieții lui Poincaré, științele formale și care a cuprins treptat, cum am văzut, și celelalte științe, în special fizica, restrîngînd mult sfera de influență a convenționalismului.

În cadrul epistemologiei contemporane s-au formulat diverse critici la adresa convenționalismului. Astfel M. Schlick a respins forma uzuală a convenționalismului, dar i-a împărtășit scepticismul asupra corectitudinii denumirii legilor ca „adevărate" și „probabile" [22]. Pentru el, legile nu sînt enunțuri care pot primi valori de adevăr, ci prescripții sau reguli care ghidează activitățile noastre predictive. Ele oferă instrucțiuni pentru a alcătui propoziții (singulare) adevărate asupra lumii. Deoarece legile au o generalitate nerestrînsă, ele nu sînt verificabile și astfel, considerate ca enunțuri, sînt *fără sens*. Cum vedem, această perspectivă prescriptivă asupra legilor este consistentă cu pozitivismul pe care M. Schlick îl revitaliza în cadrul Cercului de la Viena. Dacă pentru Poincaré o lege determină ce fel de enunț să fie considerat adevărat, pentru Schlick ea determină metoda cu care sînt cercetate enunțurile adevărate.

În esența sa, consideră Schlick, convenționalismul rămîne o eroare logică, deoarece filosoful convenționalist se concentrează excesiv asupra ecuațiilor prin care sînt exprimate legile științifice. Neglijînd „explicațiile definiționale", prin care aceste expresii capătă semnificații, el confundă ecuația cu legea și consideră legea drept o tautologie. Legile științifice nu sînt expresii ale matematicii pure.

K. R. Popper critică, de asemenea, convenționalismul, recunoscîndu-i sursa în incapacitatea unor filosofi de a crede că simplicitatea naturii revelată de fizică nu este altceva decît rezultatul unui proces de simplificare pe care îl realizează fizicienii. În capitolul IV al *Logicii descoperirii științifice* [23], Popper face o descriere detaliată a convenționalismului. Pentru convenționalist, spune el, legile naturii sînt rezultatul liberei

---

[21] Pentru amănunte, vezi M. Flonta, *Cu privire la interpretarea principiului corespondenței*, în „Revista de filosofie", nr. 3, 1979, pp. 295—299.

[22] M. Schlick, *Are Natural Laws Conventions?* în H. Feigl, M. Brodbeck (ed.), *Readings in the Philosophy of Science*, New York, Appleton-Century-Crofts, Inc., 1953, pp. 181—188.

[23] Vom folosi traducerea franceză a cărții lui K. R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris, 1978.

noastre creații și sînt arbitrare. Știința teoretică nu este o imagine a lumii, ci o construcție logică nedeterminată de proprietățile lumii, dimpotrivă, construcția determină proprietățile unei lumi artificiale: o lume de concepte implicit definite de legile naturale alese de noi. După convenționaliști, constată pe bună dreptate Popper, legile naturii nu pot fi falsificate prin observație, căci ele însele sînt cerute pentru a se determina ce este o observație și ce este o măsurare științifică. Legile pe care le stabilim constituie baza indispensabilă pentru a ne pune la punct și corecta instrumentele. Nu se poate spune despre un ceasornic că este „exact" și despre o riglă de măsurat că este „fixă" sau „rigidă" decît dacă mișcările măsurate cu ajutorul acestor instrumente satisfac axiomele mecanicii adoptate de noi.

Concepția convențională venea în contradicție cu metoda falsificării, propusă de Popper pentru a explica progresul științei. În perioadele cînd teoriile științifice intră în criză, atunci cînd se așteaptă răsturnări de fundamente, *experiența falsifiantă* ne interesează în cel mai înalt grad, spune Popper. Ea este salutată drept un succes, deoarece deschide perspective noi asupra lumii, prin intermediul unor noi experiențe. Aceste experiențe sînt achiziționate chiar dacă ar veni în contradicție și cu cele mai recente teorii propuse. Dar edificarea unei noi structuri științifice, motiv de admirație pentru falsificaționist, echivalează pentru convenționalist cu ruina totală a științei.

Popper încearcă să-și aplice metoda de falsificare propriei sale teorii utilizînd din modul convențional de gîndire unele argumente interesante contra criteriului de demarcație dintre verificare și falsificare. Eu admit, ar putea spune un convenționalist, că sistemele teoretice ale științei naturale nu pot fi verificate, dar eu pretind că ele nu pot fi nici falsificate. De aceea, dintr-o perspectivă convențională, repartizarea sistemelor teoretice în falsificabile și nefalsificabile este ambiguă. Popper admite aceste obiecții considerînd că este într-adevăr imposibil să se decidă, printr-o simplă analiză a formei sale logice, dacă un sistem de enunțuri este un sistem convențional de definiții implicite irefutabile, sau dacă el este un sistem empiric, în sensul înțeles de Popper, ca refutabil. Dar aceasta arată, consideră Popper, numai că principiul său de demarcație nu se poate aplica *imediat* unui *sistem de enunțuri*. Este deci o falsă problemă a ne întreba dacă un sistem de enunțuri dat trebuie să fie considerat convențional sau empiric. *Numai referindu-ne la metoda aplicată* unui sistem teoretic, subliniază Popper, ne putem într-adevăr întreba dacă avem de-a face cu o teorie convențională sau cu o teorie empirică.

Acum urmează lovitura decisivă pe care Popper o dă convenționalismului: *Singura manieră de a evita convenționalismul este de a nu-i aplica metodele.* Trebuie să admitem că, dacă un sistem teoretic este amenințat, nu-l vom putea salva prin *strategie convențională*. Aici sîntem de acord că, în felul acesta, poate fi evitată una din consecințele abordării convenționaliste a științei: orice sistem coerent de logică sau de matematici, adică orice sintaxă, corespunde realității — consecință pe care au acceptat-o și unii semioticieni, printre care și R. Carnap.

Credem că drept încheiere poate fi semnificativ aplicată convenționalismului o apreciere făcută de fizicianul și chimistul scoțian Joseph Black (1728 — 1799) cu o sută de ani înaintea lui Poincaré. În lucrările

sale publicate după moartea sa, în 1803, sub titlul *Lectures on the Elements of Chemistry*, în volumul I, la pagina 193, se află următoarea remarcă, din care putem înțelege dacă pierdem sau cîștigăm aplicînd metodele convenționaliste: „Dacă adaptăm cu grijă condițiile, aproape orice ipoteză va fi în concordanță cu fenomenele. Aceasta va satisface imaginația, dar nu va contribui la progresul cunoașterii" [24].

NATURA FUNCȚIONALĂ A OBSTACOLELOR EPISTEMOLOGICE

DE

D.N. ZAHARIA

Există două probleme fundamentale cu care, direct sau indirect, s-a confruntat orice teoretician al științei interesat de mecanismele progresului cunoașterii — cea a factorilor care impulsionează dezvoltarea științei, pe de o parte, și cea a factorilor care o împiedică, pe de altă parte. Corelativ, au rezultat două sarcini principale pentru istoricul științei, dar mai ales pentru epistemolog — de a identifica, în practica științei, elementele frenatoare, în vederea eliminării sau extirpării lor, și de a semnala sau descoperi instrumente de cercetare cu valențe euristice cît mai însemnate. Este deziderатul care, de la Bacon la Bachelard, nu a contenit de a fi mereu actual.

Relevantă, în acest sens, este, la Bacon, chiar și structura lucrării sale *Noul Organon*: din cele două cărți care o alcătuiesc, una este „distrugătoare", alta „preparatoare". Partea distrugătoare este consacrată în principal acelor „noțiuni false" care, adînc înrădăcinate în „spiritele oamenilor", vor reveni și „vor tulbura înnoirea științelor, afară dacă oamenii nu iau măsuri împotriva lor și nu se apără, cît este cu putință" [1]. Prin această „respingere", autorul țintește să pregătească „mințile oamenilor pentru a înțelege și a primi ceea ce va urma; acum mintea, odată curățată, netezită și îndreptată, se află într-o poziție bună, ca și cum s-ar afla într-un punct de vedere prielnic față de ceea ce am vrea să-i propunem" [2]. Partea preparatoare a „Instaurației" este consacrată „inducției complete și perfecte", urmărind să deschidă intelectului o cale fecundă, pornind de la „datele simțurilor și de la o experiență ordonată și bine fundată" [3].

După mai bine de trei veacuri, Bachelard reia de la capăt același demers, în termeni izbitor de asemănători. El va scrie mai întîi *La For-*

[24] Citat de K. R. Popper, în *op. cit.*, p. 80.
[1] F. Bacon, *Noul Organon*, București, Edit. Academiei, 1957, p. 41.
[2] *Ibidem*, p. 90.
[3] *Ibidem*, p. 68.

mation de l'esprit scientifique, lucrare subintitulată semnificativ „Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective" și dedicată în mod expres obstacolelor epistemologice — aceste „cauze ale stagnării și inerției" care se ivesc în însuși actul cunoașterii, printr-un soi de „necesitate funcțională". Preocupat apoi de găsirea căilor prin care spiritul științific se opune acestor factori perturbatori care caută să-l submineze din interior, epistemologul francez reia și dezvoltă unele remarci din lucrarea amintită, năzuind să articuleze o doctrină completă a „cunoașterii obiective". Așa s-a născut *La Philosophie du non*, eseu asupra filosofiei noului spirit științific, care, așa cum citim în „Cuvînt înainte", nu propune nicidecum un negativism sau un nihilism, ci o activitate constructivă, de „alertare" a gîndirii științifice. „A dialectiza gîndirea, înseamnă a augmenta garanția creării științifice de fenomene complete, a regenera toate variabilele degenerate sau înăbușite pe care știința, asemenea gîndirii naive, le-a neglijat în prima sa cercetare" [4].

Stabilind o asemenea corespondență de vederi între doi gînditori de o originalitate unanim recunoscută astăzi, nu avem deloc intenția de a plasa într-o lumină neplăcută pe cel de-al doilea. Aceasta cu atît mai mult cu cît Bachelard nu datorează celebritatea sa lucrărilor menționate. În plus, dacă — așa cum vom vedea — obstacolele asupra cărora se oprește Bachelard au fost sesizate sau cel puțin intuite de către Bacon, spiritul care cutreeră filosofia *Nu*-ului lipsește cu desăvîrșire în *Noul Organon*, ba chiar nu este enunțat prin nimic.

Totuși, ceea ce stăruie este o stranie impresie de a-l vedea pe Bachelard în ipostaza de Sisif insolit, încordîndu-se adică să reia urcușul nu de acolo de unde s-a oprit Bacon, ci tocmai de la poalele muntelui, ca și cum stînca ar fi rămas nemișcată după truda filosofului englez și a celor — nu puțini — care i-au urmat în răstimpul a trei veacuri. Căci, la urma urmei, ce altceva își propune Bachelard în *La Formation de l'esprit scientifique* decît să purifice spiritul științific de acele „cauze de întîrziere" A PROGRESULUI cunoașterii pe care Bacon își închipuise că le-a smuls definitiv din rădăcini încă în partea distrugătoare a Instaurației sale?

*

Delimitînd noțiunea de obstacol epistemologic, în ai cărei termeni consideră că trebuie pusă problema progresului în știință, Bachelard precizează că nu este vorba de a considera acele obstacole exterioare cunoașterii științifice, cum ar fi complexitatea și fluiditatea fenomenelor, după cum nici de slăbiciunile facultăților cognitive ale omului nu este vorba, ci de acele „încetineli și tulburări" care apar în intimitatea actului de cunoaștere [5]. Același gînd va fi avut și Bacon cînd se îndemna să „corecteze, cu zăbavă potrivită și îndreptățită, deprinderile rele și înrădăcinate ale minții" [6]. Lucru curios însă, nici unul, nici altul nu se vor ocupa doar de factorii frenatori care apar în însuși actul cunoașterii, am putea spune chiar că aceștia nici nu constituie principalul obiectiv al atenției

[4] G. Bachelard, *La Philosophie du non*, Paris, P. U. F., 1966, p. 17
[5] G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1972, p. 13.
[6] F. Bacon, *op. cit.*, p. 33.

lor. Este drept, Bachelard avertizează că nu se poate urma o ordine pentru a descrie dezordinea gîndirii [7]. Credem totuși că ceea ce numim îndeobște obstacole în cunoaștere cuprinde :

a) o primă categorie de obstacole care, deși se manifestă în actul cunoașterii, se originează de fapt în „infrastructura" subiectului epistemic, în orizontul trăirilor afective și volitive ale acestuia, fiind specifice cunoașterii comune și putînd fi numite *obstacole infraepistemice*;

b) o a doua categorie cuprinde acele fenomene de frînare a cunoașterii care își au sorgintea în instrumentația conceptual metodologică utilizată în gîndirea științifică și le vom spune *obstacole epistemice* în sens strict ;

c) ultima categorie privește funcționarea gîndirii în procesul cognitiv și cuprinde *obstacole supraepistemice*.

Anticipînd, vom observa că atît Bacon cît și Bachelard s-au ocupat cu precădere de prima categorie de obstacole. Le vom trece succint în revistă, așa cum apar ele în „muzeul de erori", care este, cum singur autorul o afirmă, „La Formation de l'esprit scientifique", corelîndu-le cu „idolii" lui Bacon.

1. *Experiența primă* este socotită de Bachelard cel dintîi obstacol în calea formării spiritului științific, ea fiind plasată înaintea și deasupra criticii. Cum însă critica este condiția *sine qua non* a spiritului științific, rezultă că experiența primă este un obstacol infraepistemic. În adevăr, cum însuși Bachelard notează, experiența primă așează subiectul într-o falsă perspectivă de obiectivitate : „Iată teza filosofică pe care o susținem : spiritul științific trebuie să se formeze în *contra* naturii, în contra a ceea ce este, în noi și în afara noastră, impulsiune și instrucțiune de la natură, contra atracției naturale, contra faptului colorat și divers. Spiritul științific trebuie să se formeze reformîndu-se. El nu se poate instrui în fața naturii decît purificînd substanțele naturale și ordonînd fenomenele confuze" [8]. O asemenea teză pare tot ce se opune mai mult principiilor baconiene, autorul neezitînd să o prezinte ca atare : „... ținem să ne opunem categoric oricărei filosofii facile care se sprijină pe un senzualism mai mult sau mai puțin romanțat, și care pretinde că primește direct lecțiile sale de la un *dat* clar, net, sigur, constant, totdeauna oferit unui spirit mereu deschis" [9]. Să nu ne grăbim însă. Explicîndu-și teza, filosoful francez vine să precizeze că experiența primă ne face să atribuim obiectului cercetat o imagine conformă cu pasiunile noastre, cu dispoziția afectivă de moment sau, cel mai adesea, cu dorințele noastre inconștiente : „ceea ce este imediat în experiența primă nu-i altceva decît noi înșine, pasiunile noastre surde, dorințele noastre inconștiente" [10]. Dar tocmai aceasta era și ideea pe care Bacon o formula în aforismul XLIV al *Instaurației* sale „Intelectul omenesc nu este o lumină pură, ci este influențat de voință și afecte. Această situație produce *științele după placul nostru* ; căci ceea ce

[7] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 21.
[8] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 23.
[9] *Ibidem*, p. 23.
[10] *Ibidem*, p. 46.

omul dorește să fie adevărat, el crede bucuros; ... numeroase și uneori neobservate sînt modurile prin care afectele colorează și molipsesc intelectul" [11].

Se vede, acum, că ceea ce separă pe cei doi gînditori, în acest punct, este cu totul neînsemnat pe lîngă ceea ce îi apropie. Și unul și altul urmărește în ultimă instanță, să distrugă tot ceea ce împiedică spiritul, gîndirea științifică să înainteze spre acea față a realității care *nu se vede*, în care fenomenele nu sînt *date*, nu apar de la sine, lămurit, ci trebuie să fie mai curînd *reprezentate*, construite. Fraze precum „Nimic nu vine de la sine. Nimic nu este dat, totul este construit" [12], întîlnim la fiecare pas în lucrările lui Bachelard. Dar ele nu lipsesc nici din scrierile lui Bacon, chiar dacă formularea lor nu este totdeauna precisă și clară [13].

2. *Cunoașterea generală*. Nimic nu a frînat mai mult progresul cunoașterii științifice — citim în *La Formation de l'esprit scientifique* — decît falsa doctrină a generalului care a dominat de la Aristotel la Bacon (inclusiv, precizează Bachelard!) și care rămîne, pentru multe spirite, o doctrină fundamentală a cunoașteri. „Există, într-adevăr, un fel de bucurie intelectuală, periculoasă, într-o generalizare pripită și facilă. O psihanaliză a cunoașterii obiective trebuie să examineze temeinic toate seducțiile *facilității*. Numai cu această condiție se va putea ajunge la o teorie a abstracției științifice cu adevărat sănătoasă, cu adevărat dinamică" [14]. El conchide că generalitatea imobilizează gîndirea, că variabilele purtînd asupra aspectelor generale acoperă cu umbra lor variabilele esențiale. Dacă cercetăm însă prima carte a *Noului Organon*, aforismele XIX—XXII și imaginile în care explicitează Idolii teatrului, vom vedea că gîndul lui Bachelard fusese rostit întocmai de către Bacon. Lăsat în voia sa, intelectul „se înalță ca într-un zbor de la datele simțurilor și de la faptele particulare la propozițiile cele mai generale, și stabilește și descoperă din aceste principii, socotite ca un adevăr de nezdruncinat, propoziții mijlocii" [15]. Să-l înțelegem bine pe Bacon, în acest aforism: Nu faptul că se pornește de la datele simțurilor și de la aspectele particulare este incriminat aici, ci dimpotrivă, faptul că acest gen de cunoaștere nu atinge decît în treacăt experiența și particularul, parvenind chiar de la început la „generalități abstracte și de neîntrebuințat". Căci spiritul năzuiește să ajungă la „cea mai mare generalitate, pentru a se odihni acolo, iar de experiență se dezgustă după puțin timp" [11]. Și ca de fiecare dată cînd identifică un nou „idol", filosoful englez nu se limitează la „distrugerea" acestuia, ci se grăbește să propună ceva în loc: singura cale eficientă de descoperire a adevărurilor este aceea care „scoate propozițiile din datele simțurilor și din faptele particulare, ridicîndu-se continuu și gradual, pentru a ajunge, în cele din urmă, la propozițiile cele mai generale" [17]. Așadar, și această cale pleacă tot de la datele simțurilor și de la date particulare pentru a ajunge la generalitate, dar ceea ce o deosebește radical

---

[11] Fr. Bacon, *op. cit.*, p. 45.
[12] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 14.
[13] F. Bacon, *op. cit.*, p. 46
[14] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 54.
[15] F. Bacon, *op. cit.*, p. 38.
[16] *Ibidem*, p. 38.
[17] *Ibidem*, p. 38.

de „idolul" generalității este stăruința în marginile experienței, potrivit „regulilor și ordinii" pe care Bacon le va desfășura în partea constructivă a Instaurației.

S-ar putea crede că aceste laconice dar comprehensive aforisme ale lui Bacon fac superflue zecile de pagini consacrate de Bachelard obstacolului generalității. Nu mică ne va fi însă mirarea cînd, între exemplele de generalitate „rău plasată" invocate în *La Formation*... vom afla tocmai generalitățile desemnate prin tabelele baconiene de observare naturală: „Ne va fi foarte ușor de arătat că toate faptele generale izolate de Bacon s-au dovedit, de la primele progrese ale științei, fără consistență" [18]. Argumentarea fiind previzibilă, nu găsim necesar să o mai înserăm aici. Ceea ce prezintă însă cu adevărat însemnătate este această întrebare care vine de la sine: cum se face că Bacon a sfîrșit, în cele din urmă, prin a bate tocmai cărările pe care el însuși le defăimase? Lipsindu-ne, pentru moment, elementele necesare unei explicații mulțumitoare, să reținem că accentul criticii lui Bachelard cade asupra „stării de scleroză a conceptelor formate prin metoda baconiană", asupra „influenței nefaste a baconismului" pe un interval de peste 150 de ani [19].

3. *Extensiunea abuzivă a imaginilor familiare* este răspunzătoare de stagnările științei în secolele trecute, dar acest obstacol continuă să fie activ, dacă nu în perimetrul propriu-zis al gîndirii științifice, cu siguranță în limitele predării științei.

Cu deosebire seducătoare pentru intuiția nedisciplinată la școala abstracției științifice sînt formele geometrice familiare [20] (cerc, pătrat, sferă), precum și instrumentele simple care „poartă semnul lui homo faber" (levierul, pompa, sita, oglinda). Folosite ca mijloace menite să faciliteze înțelegerea, ele conduc în realitate la efectul contrar.

Acțiunea frenatoare a vechilor cunoștințe a fost sesizată de Bacon atît în perspectiva creației științifice, cît și în cea pedagogică. Astfel, referindu-ne la primul aspect, putem aminti aforismul CIX din prima carte a *Noului Organon*: „oamenii obișnuiesc să ghicească noul după exemplul celor vechi, și potrivit unei imaginații formate și deformate de cele vechi; acest fel de a judeca este foarte greșit; căci multe care țîșnesc din izvoarele naturii nu curg totdeauna în vechile albii". Este motivul pentru care, așa cum avertizează un alt aforism (al XXXI-lea din aceeași carte: „În zadar se așteaptă un mare progres în științe de la adăugarea și altoirea de noi lucruri asupra celor vechi; ci trebuie să începem din nou de la fundamente, dacă nu voim să ne învîrtim mereu într-un cerc, cu realizări slabe și neînsemnate" [21]. Trebuie să spunem „nu" cunoștințelor existente, pare a spune, Bacon, prefigurînd într-un fel principiul „generalizării prin non" al lui Bachelard.

Cît privește imixtiunea cunoștințelor familiare în procesul de asimilare de noi cunoștințe, aforismul XXXIV formulează opinia după care „nici a expune, nici a explica felul nostru de a vedea, nu e ușor căci lucrurile în sine noi sînt totuși înțelese prin analogie cu cele vechi" [22]. Și într-alt

[18] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 58.
[19] *Ibidem*, p. 59—60.
[20] *Ibidem*, p. 233.
[21] F. Bacon, *op. cit.*, p. 40.
[22] *Ibidem*, p. 40.

lor al aceleiași lucrări, autorul denunță — mergînd oarecum pe firul acestei idei — eroarea contemporanilor săi care continuau să-și închipuie că „*toate corpurile cerești se mișcă în cercuri perfecte*, iar liniile spirale și întortochiate sînt respinse" [23]. Condamnînd inerția gîndirii — „nimic nu e mai plăcut celor mulți decît ceea ce izbește imaginația și înlănțuie intelectul de noțiunile obișnuite" — Bacon tranpsune bucuros cuvintele — — desigur, nu lipsite de adîncime — ale lui Focion: „dacă mulțimea aprobă și aplaudă, trebuie să cercetăm îndată cu ce am greșit și păcătuit" [24].

4. *Fascinația metaforei*. Acest obstacol este o variantă a celui anterior, cu mult mai complex însă, fiind de aceea adesea readus în discuție de Bachelard, în variate contexte. Atitudinea lui Bachelard față de metaforă acoperă un registru extrem de amplu. Uneori se zugrăvește el însuși ca un gînditor care își acordă „dreptul de a visa", drept de care nu se înfrînează să facă uz, din plin, uneori, chiar și în scrierile cu caracter propriu-zis științific, ceea ce l-a și îndreptățit pe Philippe Garcin să-i intituleze textele publicate postum *Le droit de rever* (P.U.F. Paris, 1973). Cu toate acestea, cînd este să cîntărească rolul metaforei în procesul cunoașterii științifice, epistemologul francez se pronunță categoric împotriva acesteia: „Pericolul metaforelor imediate pentru formarea spiritului științific constă în aceea că ele nu sînt totdeauna imagini care trec; ele tind către o gîndire autonomă care să se împlinească în domeniul imaginii" [25]. Dificultatea pe care o prezintă acest gen de obstacol sporește prin faptul că, în general, el nu se află sub controlul conștiinței. „Fie că vrem sau nu, metaforele seduc rațiunea. Acestea apar ca imagini particulare și îndepărtate care deviază pe nesimțite de la schemele generale. O psihanaliză a cunoașterii obiective trebuie deci să-și propună să decoloreze, dacă nu să șteargă cu totul, aceste imagini naive. Numai cînd abstracția va fi trecut pe acolo, va fi timpul de a se *ilustra* schemele raționale... numai o ilustrare operată dincolo de concept, restituind un pic de culoare asupra trăsăturilor esențiale, poate ajuta gîndirea științifică" [26].

Fără să o numească în mod explicit, Bacon se gîndește, de bună seamă, la metaforă atunci cînd afirmă că „intelectul omenesc este supus influenței imaginației ca și influenței noțiunilor comune. În adevăr, felul certăreț și sofistic al filosofiei seduce intelectual; dar acest fel fantezist, umflat și pe jumătate poetic, amăgește intelectul" [27]. Și, cel puțin în parte, tot metafora trebuie să fi fost avută în vedere cînd susținea necesitatea ca cei ce lucrează pe ogorul științei să pună „intelectului omenesc, nu aripi, ci mai degrabă plumb și greutăți, pentru a-l împiedica de la orice salt și zbor. Aceasta nu a fost pînă acum făcut; cînd se va face putem nutri mai bune nădejdi despre știință" [28].

5. *Obstacolul verbal* este prezentat de Bachelard pe spațiul unui întreg capitol, fiind readus în discuție în multe alte pagini din diverse lucrări. Principala țintă este ușurința cu care sipritul preștiințific — și nu numai el — se lasă cucerit de generalizările nedefinite reprezentate

[23] *Ibidem*, p. 43.
[24] *Ibidem*, p. 64.
[25] G. Bachelard, *op. cit.*, . 81.
[26] *Ibidem*, p. 78.
[27] F. Bacon, *op. cit.*, p. 53.
[28] *Ibidem*, p. 85.

de unele cuvinte privelegiate. Un singur cuvînt constituie uneori întreaga explicație a unui fenomen sau problemă științifică. Cu ajutorul unui cuvînt atît de sărac precum „burete", exemplifică autorul, se încearcă să se exprime cele mai variate fenomene. Ca tendință generală, cu cît o idee este mai puțin precisă, cu atît se găsesc mai multe cuvinte spre a o exprima.

La rîndul său, Bacon se arată la fel de supărat pe acei „idoli" care s-au strecurat în intelect cu ajutorul „cuvintelor și numerelor" și care, cum se știe, nu sînt alții decît „idolii forului" : „Oamenii își închipuie de regulă că rațiunea lor poruncește cuvintelor. Dar și cuvintele întorc și reflectează puterea lor asupra intelectului" [29]. Formate cel mai adesea potrivit cu „prinderea mulțimii", cuvintele „taie lucrurile după acele linii care sînt cele mai izbitoare pentru intelectul vulgar. Și cînd un intelect mai ascuțit și o mai îngrijită observație ar voi să schimbe acele linii pentru a le potrivi cu adevăratele împărțiri ale naturii, cuvintele se opun" [30] O soluție pentru evitarea acestei neplăceri pe care o aduc cuvintele ar fi definirea acestora înainte de a ne folosi de ele. Cum însă definițiile însele „constau din cuvinte și acele cuvinte dau naștere la altele" [31], adevărata ieșire rămîne, după opinia lui Bacon, tot întoarcerea la fapte și experiență, de unde, prin metoda inducției, se poate ajunge la noțiuni riguroase. Riguroase ? Vom avea prilejul să constatăm că, și în această privință, nădejdea nu se va împlini întocmai.

6. *Obstacolul confirmării.* Școlar etern, posedat întreaga viață de bucuria lecturilor, explorator pasionat prin diversele „castele de ghiață" ale cetății științifice, care însă, la o vîrstă înaintată, își va descoperi și pune în valoare o excepțională dotare pentru „litere", Bachelard nu poate semna sentința acelui epistemolog ireverențios, care decreta că marii savanți sînt foarte utili științei în prima jumătate a vieții lor, dar prejudiciabili în cea de a doua jumătate. Instinctul *formativ* este atît de persistent la unii oameni de știință încît nu trebuie să ne neliniștim pentru soarta științei. Totuși, în cele din urmă, instinctul formativ cedează în fața celui conservativ. „Vine un timp cînd spiritul iubește mai mult ceea ce confirmă știința sa decît ceea ce o contrazice, cînd iubește mai mult răspunsurile decît întrebările" [32]. Cum acest fenomen se produce de regulă destul de timpuriu pentru cei mulți dintre oamenii de știință, sarcina principală devine „așezarea culturii științifice în stare de mobilitate permanentă, înlocuirea cunoașterii închise și statice cu o cunoaștere deschisă și dinamică, dialectizarea tuturor variabilelor experimentale — să dăm în sfîrșit rațiunii rațiuni de a evolua" [33]. Desigur, catharsisul intelectual preconizat de Bachelard nu se limitează la asemenea prescripții generale, dar aceasta este o chestiune asupra căreia vom putea stărui cu alt prilej.

Fără restricții privitoare la vîrstă sau nivel de pregătire științifică, Bacon apreciază că este „inerentă totdeauna intelectului omenesc eroarea de a fi înclinat mai mult spre probele afirmative decît spre cele

[29] F. Bacon, *op. cit.*, pp. 48—49
[30] *Ibidem*, p. 49.
[31] *Ibidem*, p. 49.
[32] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 15.
[33] *Ibidem*, p. 19.

negative, deși ar fi legal și în ordine ca el să asculte deopotrivă și de unele și de altele" [34]. O asemenea eroare constituie un obstacol deoarece, prin aceasta, se ratează numeroase ocazii de descoperiri importante, către care probele negative ar putea fi tot atîtea impulsuri : „Intelectul omenesc, îndată ce a adoptat o opinie, atrage toate lucrurile în ea pentru a o sprijini și a se acorda cu ea. Și deși puterea și numărul cazurilor contrare sînt mai mari, totuși intelectul nu le observă și le disprețuiește sau, recurgînd la distincții, le dă la o parte și le respinge, spre marea sa pagubă, numai ca să rămînă neatinsă autoritatea unirilor greșite dinainte" [35]. Soluția, se impune de la sine : trebuie acordată toată greutatea cuvenită exemplului negativ.

Remarcă. Primele cinci obstacole prezentate mai sus își au rădăcinile adînc înfipte în solul cunoașterii comune, fiind deci infraepistemice. Chiar dacă ele trimit arborescente ramificații și în spațiul cunoașterii științifice, acțiunea lor se face tot mai puțin simțită pe măsură ce înaintăm către piscurile acesteia. Nu același lucru putem spune despre obstacolul confirmării, detectabil la orice nivel al gîndirii științifice, ușor de ilustrat cu exemple încă și mai recente decît cele invocate de Bachelard. Cum în cunoașterea comună îl întîlnim cu o frecvență și mai mare, el poate fi socotit „de graniță", realizînd trecerea spre obstacolele epistemice, din păcate mult prea sumar tratate de cei doi gînditori. Reținem, totuși, din această categorie, obstacolul următor.

7. *Obstacolul specializării* semnifică dificultățile pe care le întîmpină omul de știință atunci cînd este să aprofundeze probleme ale altei discipline decît cea în care s-a format. Simptomatică în acest sens este opacitatea unui mare număr de fizicieni pentru informația matematică, ordine de idei în care Bachelard citează cuvintele lui Marivetz : „Această frază, *a calcula un fenomen*, este foarte improprie; ea a fost introdusă în fizică de cei care știu mai curînd să *calculeze* decît să explice" [36].

Desigur, astăzi cu greu s-ar putea concepe explicația în fizică fără baza pe care o formează gîndirea matematică, dar Bachelard este îndreptățit totuși să se plîngă de vigoarea pe care o manifestă încă frontul adversarilor matematicii.

Problema îl frămîntase și pe Bacon, deși exemplele în care își reazimă afirmațiile ne fac astăzi să zîmbim. Vorbind despre cei care „iubesc științele și cercetările speciale", el apreciază că atunci cînd aceștia se consacră filosofiei sau teoriei de un caracter mai general, „le desfigurează și le strică după închipuirile lor dinainte. Aceasta se vede foarte lămurit la Aristotel, care a subordonat filosofia sa a naturii întru totul logicii sale" [37]. Logician înainte de toate, Stagiritul îi apare lui Bacon lipsit de înțelegere și în problemele științei : „el a formulat principiile înainte de a fi consultat experiența, iar după ce le-a formulat arbitrar, el plimbă experiența chinuită ca pe o captivă în jurul opiniilor sale" [38].

---

[34] F. Bacon, *op. cit.*, p. 44.
[35] *Ibidem*, p. 44.
[36] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 231.
[37] F. Bacon, *op. cit.*, p. 47.
[38] *Ibidem*, p. 53.

★

Sîntem, firește, departe de a fi epuizat lista obstacolelor cunoașterii cu care s-au răfuit, deopotrivă, cei doi filosofi ai științei. Este drept, în scrierile lui Bachelard întîlnim și obstacole asupra cărora Bacon nu s-a oprit, cum ar fi obstacolul animist, cel substanțialist etc. Cu greu s-ar putea însă găsi, între „idolii" baconieni unul care să nu fie tratat de Bachelard. În aceste condiții, ne întrebăm din nou : cum se face că, într-un răstimp de peste trei veacuri, cetatea științifică nu a reușit să lichideze aceste piedici ale cunoașterii pe care Bacon, dacă nu le-a „distrus" cu totul, precum ambiționase, cel puțin le-a scos la iveală și le-a divulgat acțiunea vătămătoare?

Răspunsul este că atît la Bacon cît și la Bachelard, problema obstacolelor cunoașterii este rău pusă, iar aceasta în chiar miezul ei. Anume, atît unul cît și altul pornesc de la ideea că, în mecanismul general al cunoașterii, intervin, pe de o parte, unele elemente frenatoare, care ar trebui depistate și înlăturate, pe de altă parte, o serie de factori propulsori, care trebuie conservați și al căror număr trebuie sporit mereu.

Cele două categorii de elemente, care se opun una alteia, sînt considerate ca *total* separate una de alta în ceea ce privește *originea* lor, solul din care se înalță, singura legătură admisă fiind aceea care se produce la nivelul efectelor lor asupra mersului cunoașterii. Astfel, Bachelard formulează, explicit și într-o privire sintetică, această concepție afirmînd categoric că „există un *negativ* și un *pozitiv* în istoria gîndirii științifice. Epistemologul nu trebuie să rețină decît pozitivul, decît ceea ce poate juca un rol în pedagogia timpului nostru și să abandoneze în tenebrele istoriei negativul" [39]. Să mai adăugăm că, în terminologia bachelardiană, *negativul* este *obstacolul* epistemologic, iar *pozitivul* este actul epistemologic.

În raport cu această concepție asupra dinamicii proprii gîndirii științfiice, poziția noastră se înscrie cu sens de opoziție și ea poate fi exprimată pe scurt astfel : *între elementele care intervin în procesul cunoașterii nu putem distinge unele pozitive și altele negative ; fiecare din acestea poate avea, în grade diferite, atît o funcție pozitivă, cît și una una negativă, adevărata problemă fiind, de aceea, stabilirea condițiilor în care un anume element își poate accelera și potența acțiunea pozitivă asupra creșterii cunoașterii, diminuîndu-se pe cît posibil acțiunea sa negativă.*

Desigur, afirmînd că nu există elemente exclusiv negative în spațiul gîndirii științifice, nu intenționăm nicidecum să ne situăm într-o perspectivă anistorică. Este incontestabil că cele mai multe dintre piesele grație cărora funcționează mecanismul cunoașterii cunosc, cu timpul, o uzură morală care le face inutilizabile la un moment dat. Este vorba însă de a considera fiecare element în limitele rezonabile ale vitalității sale.

Pe de altă parte, dacă dintre elementele intrinseci cunoașterii științifice nu putem separa pe unele care să acționeze exclusiv în sens negativ, decurge că însăși noțiunea de „obstacol epistemologic" trebuie reconside-

[39] G. Bachelard, *L'Activité rationaliste de la Physique contemporaine*, P.U.F., Paris, 1951, p. 26.

rată : ea nu desemnează un „negativ" în sine — pseudomijloace sau pseudo-instrumente cognitive, ci o *funcție negativă* a instrumentelor cognitive în sens larg ; are, adică, o natură funcțională. În acest înțeles așa-numitele „obstacole" semnalate de Bachelard nu sînt propriu-zis obstacole epistemologice, ci instrumente de cunoaștere care au îndeplinit sau îndeplinesc încă atît o funcție de obstacol și de blocare, cît și una de propulsare a progresului științific. Dar asupra relației dialectice dintre cele două ipostaze ne vom opri cu alt prilej.

PARTICULARITĂȚI ȘI EXIGENȚE LOGICO-EPISTEMOLOGICE ALE DISCURSULUI ÎN ȘTIINȚELE TEHNICE

DE

ALEXANDRU GHEORGHE

Luarea în considerare a statutului ontologic specific tehnicii plasează științele tehnice în rîndul științelor acțiunii umane, al căror demers cognitiv se realizează sub semnul a ceea ce s-a numit intelectul practic. Acest lucru face ca științele tehnice să nu opereze numai cu enunțuri normative, cum considera un autor într-un studiu dedicat problemei [1], ci și cu enunțuri epistemice, teleologice, temporale etc., adică cu enunțuri în care sînt prezente toate tipurile de modalități.

Din multitudinea aspectelor pe care le presupune demersul cunoașterii în științele tehnice, ne vom referi la aspectul logic al acestuia, și anume la structurile logice inferențiale, explicative și predictive cu care operează și la limbajul prin care se exprimă aceste structuri, la dificultățile pe care le întîmpină științele tehnice față de științele fundamentale (mecanică, fizică etc.).

Spre deosebire de alte științe care pun în joc rațiunea practicii (istoria, praxiologia etc.), și au în vedere demersurile logice legate de orice fel de acțiuni, deci nu numai pe cele care presupun în structura lor unealta, științele tehnice operează numai în zona intelectului practic tehnic. Acesta se caracterizează prin faptul că raționamentele sale au ca concluzie o acțiune tehnică considerată în semnificația precizată mai sus. De asemenea, intelectul practic tehnic se deosebește de alte tipuri de intelect practic prin caracterul normelor ce intervin în el, al altor tipuri de enunțuri, cum ar fi cele de valorizare tehnică etc. Vom trece în continuare la evidențierea acelor trăsături ce conferă științelor tehnice un specific epistemologic și logic.

a) *Aspecte semiotice implicate în discursul tehnic.* În ce privește limbajul științelor tehnice, acesta conține *predicate* monadice, diadice etc. cum ar fi : gripează, forjează etc. ; *numele și adverbele* cum ar fi : șurub, supapă,

[1] Pavel Apostol, *Elemente pentru o epistemologie a științelor tehnice*, în vol. *Existență, cunoaștere, valoare*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1972, p. 147.

tranzistor etc. Aceste categorii de termeni sînt, în majoritate, specifice ştiinţelor tehnice. Există însă în limbajul ştiinţelor tehnice şi termeni proveniţi din alte ştiinţe : *conectivii logici* &, V etc. ; *cuantorii* „∃" şi „∀" ; *enunţurile*, fie simple, atomare, fie compuse, moleculare, rezultate din unirea mai multor enunţuri simple prin conectivii logici. O caracteristică a limbajului cu care operează ştiinţele tehnice este şi aceea că toţi termenii lor au o referinţă, că ele nu apelează la aşa-numiţii termeni vizi. Limbajul rezultat astfel în ştiinţele tehnice este un limbaj descriptiv al elementelor componente ale sistemelor tehnice. Unele discipline tehnice sînt caracterizate preponderent printr-un asemenea limbaj, cum este cazul cursului „organe de maşini" etc.

Enunţurile dominante cu care ele operează sînt cele asertorice caracterizate prin valorile de adevăr, adevărat şi fals. Ca urmare, aceste enunţuri sînt enunţuri extensionale, adică enunţuri în care înlocuirea unui termen cu altul identic conservă valoarea sa de adevăr. De asemenea, în discursul constituit cu ajutorul lor operează generalizarea existenţială *. Acest fapt este deosebit de important pentru schemele inferenţiale şi explicative alcătuite cu ele : silogismul, inferenţa *modus ponens*, explicaţiile nomologice etc., care se comportă ca în oricare altă ştiinţă. Astfel şi în această parte a gîndirii tehnice, ideea de consecinţă logică operează cu sens ca în celelalte ştiinţe pur teoretice (fizică, chimie, biologie etc.). De asemenea, prezenţa preponderentă în limbajul acestor ştiinţe tehnice a enunţurilor amintite facilitează o tratare axiomatică şi formalizată a lor, cu toate avantajele pe care metodele respective le aduc cu sine.

În cazul celor mai importante ştiinţe tehnice cum sînt „Tehnologiile" în diversitatea lor, discipline ca „Proiectarea tehnică", „Întreţinerea şi exploatarea...", limbajul acestora se caracterizează prin faptul că în el devin predominante componentele modale. Astfel limbajul lor conţine şi o serie de *termeni modali* cum sînt : operatorii deontici „trebuie", „este obligatoriu", „este interzis", „este recomandabil" ; o serie de termeni *epistemici*, cum sînt „crede că" etc. ; termeni teleologici cum sînt : „intenţionează să", „doreşte ca", „decide ca" etc. ; termeni praxiologici cum sînt „execută", „se abţine" etc. De asemenea conţine enunţurile formate cu aceşti termeni, pe care le vom numi *enunţuri tehnice modale*. Evident şi ele vor fi simple sau compuse, caracterul de enunţ tehnic fiind conferit de faptul că aceşti operatori modali, care funcţionează ca predicate monadice sau diadice, se aplică unor enunţuri tehnice. Printre consecinţele fundamentale ale prezenţei lor în discursul tehnic ca dealtfel în orice discurs practic, relevăm eşecul generalizării existenţiale, lipsa de extensionalitate, subminarea ideii de consecinţă logică etc.

b) *Particularităţi ale normelor tehnice*. În ce priveşte structura logică, enunţurile tehnice normative sînt de forma generală : „în condiţiile *a* trebuie să fie *b* pentru a obţine *c*". Aceste enunţuri se deosebesc de enunţurile nomologice din celelalte ştiinţe, care vizează realul şi posibilul în sine, prin aceea că ele vizează realul şi posibilul prin prisma acţiunii tehnice concrete. Dar ele au comun cu enunţurile nomologice faptul că se caracterizează, ca şi acestea, prin valorile de adevăr, adevărat şi fals. Normele tehnice sînt însă adevărate sau false numai relativ la scopurile

* Prin generalizare existenţială se înţelege operaţia logică prin care se trece de la adevărul expresiei „Fa" la adevărul expresiei (∃x) Fx.

(valorile) din care ele sînt derivabile „și relativ la restricțiile ce țin de posibilitatea naturală" [2]. Pentru von Wright, raportarea la scopuri constituie criteriul de decizie dacă o normă are ca valoare semantică adevărul sau altă valoare. Astfel, pentru el normele care nu se raportează la scopuri nu se raportează nici la adevăr și fals : este cazul normelor convenționale cum sînt regulile jocurilor.

Norma tehnică se deosebește radical de norma morală sau juridică și prin aceea că are un temei obiectiv ce se manifestă fie direct prin cauzalitatea și posibilitatea fizico-acțională, fie indirect prin considerentele economico-sociale. Ca urmare, normele tehnice se deosebesc de normele morale și juridice și prin sancțiunea asociată lor sau care este implicată de nerespectarea lor. Astfel, sancțiunea colectivului, care poate uneori să lipsească, este precedată de sancțiunea cu caracter necesar „aplicată" de sistemul tehnic însuși. El o face sub două forme : a) sancționarea agentului care încalcă norma, prin *ratarea scopului* de către acesta. La rîndul său, ratarea poate să fie parțială sau totală. Este forma slabă a sancțiunii obiective ; b) sancționarea agentului prin *vătămarea corporală*, forma tare a sancțiunii obiective, mergînd pînă la accidentarea mortală. Datorită temeiului obiectiv, lipsei oricărui element convențional, arbitrar, norma tehnică, deși este instituită de oameni asemănător normei juridice, adică aparent subiectiv, nu poate fi formulată în funcție de interesele unei clase sau alteia, ale unui colectiv sau altul. Forma concretă pe care o îmbracă normele tehnice se poate mișca numai în limitele posibilităților fizice și acționale rezultate din cunoaștere.

Tipurile de norme tehnice. Enunțurile norme tehnice sînt de mai multe tipuri :

a) norme care prescriu scopul și mijloacele ;
b) norme care prescriu numai mijloacele ;
c) norme care prescriu numai scopul ;

În plus, așa cum a reieșit din schema lor generală, normele tehnice precizează și condițiile în care mijloacele duc la atingerea scopului. Ele fac aceasta, fie prescriind o anumită condiție, fie lăsîndu-i agentului libertatea de a alege una din ele. Este evident că nevoile privind calculul normelor pentru științele tehnice impun folosirea unei logici deontice diadice de tipul celei construite de von Wright *.

Un alt aspect specific limbajului științelor tehnice constă în preponderența în cadrul său a normelor tehnice cu operatori modali iterați. Aceasta atrage după sine și pentru științele tehnice prezența tuturor dificultăților arătate în diferitele logici modale, în special în calculul deontic.

Tot în ce privește tipurile de reguli norme tehnice, se poate desprinde o clasă aparte de norme tehnice, cele care prescriu toleranțele constructive pentru diferite piese, respectiv „stasurile". Ele prescriu anumite dimensiuni, forme sau un anumit material, urmărind interșanjabilitatea elementelor componente ale sistemelor tehnice. Normele respective derivate fie din intenții economico-sociale, fie din intenții func-

[2] G. W. von Wright, *Logica deontică și teoria generală a acțiunii*, în vol. *Norme, valori acțiune*, București, Edit. politică, 1979, p. 175.

* Vezi G. von Wright, *op. cit.*

ționale (de rezistență, etc.), adică din considerente pur tehnice. În acest sens, von Wright consideră că norma tehnică este „derivată din („dictată de") considerente privind relația mijloace—scopuri".

c) *Prezența altor enunțuri modale de valorizare, epistemice, teleologice etc. în științele tehnice.* Pe lîngă enunțurile normative cu mare frecvență în discursul tehnic, acesta din urmă apelează și la alte tipuri de enunțuri modale. Astfel foarte frecvente sînt enunțurile de valorizare. Ele sînt implicate în rezolvarea unor probleme tehnice cum ar fi aceea a alegerii materialelor, a alegerii variantelor optime de procese tehnologice, a alegerii variantelor optime de procedee de exploatare, întreținere și reparare etc., acțiuni care implică formularea unei variate game de enunțuri apreciative. Sub acest aspect o trăsătură specifică a discursului tehnic constă în *pregătirea* enunțurilor axiologice propriu-zise și în enunțarea lor, de cele mai multe ori, împreună cu enunțurile care le justifică. Aceasta se realizează prin prezentarea avantajelor și a dezavantajelor diverselor soluții din punct de vedere tehnic, tehnologic, economic și chiar estetic. Iată cîteva exemple. Referindu-se la legătura dintre forma piesei și procesul tehnologic, Tr. Demian afirmă că „pentru mecanica fină proiectarea formei constructive este uneori, din punct de vedere economic, mai importantă decît calculul. . .De aceea, în vederea alegerii unei tehnologii potrivite este necesară cunoașterea procedeelor de prelucrare. . .cu caracteristicile lor" [3]. Iar mai departe întîlnim enunțuri de valorizare și de justificare a lor : „Metoda cea mai economică de execuție a imprimării este depunerea electrolitică pe plăci presate din pulbere. Metoda prezintă avantajul că toate canalele ce urmează a fi metalizate pentru montarea conductorilor. . .se pot executa prin presare" [4].

d) *Folosirea inferențelor și a explicațiilor tehnice ca inferențe practice.* Inginerii și tehnicienii, de concepție sau de realizare tehnică, atunci cînd realizează procesul complex al cercetării tehnice, cînd redau rezultatele obținute (de exemplu, de diagnosticare a unor defecțiuni tehnice), cînd prescriu un anumit mod de acțiune agenților tehnici, o anumită desfășurare a proceselor tehnologice, folosirea anumitor mijloace etc., cînd realizează aprecierea produselor, a uneltelor, a materiilor prime etc., o fac nu numai în cadrul unor inferențe teoretice ci și, mai ales, în cadrul unor inferențe practice.

În acest sens sîntem de acord cu aprecierile prin care se afirmă că „este eronată tendința de a confunda latura teoretică cu însuși calculul de dimensionare sau verificare, stăpînirea unei probleme tehnice în ansamblul ei—cu demonstrarea unor relații. Aceasta îngustează orientarea *gîndirii inginerești* și umbrește multilateralitatea muncii de concepție" [5]. Același autor deduce gîndirea tehnică astfel : „Existența mai multor soluții, care răspund în măsură mai largă sau mai restrînsă condițiilor impuse, face necesară capacitatea de a judeca și decide asupra soluției optime" [6].

---

[3] Traian Demian, *Elemente constructive de mecanică fină*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1976, p. 41.

[4] *Op. cit.*, p. 42.

[5] Gh. Manea, *Organe de mașini*, vol. I, București, Edit. tehnică, 1970, p. 23.

[6] *Op. cit.*, p. 61.

În structura interferențelor respective este prezentată o parte a psihicului, a afectivității cum ar fi convingerea, intenția, preferința etc. Ele se prezintă fie ca inferență practică *modus ponens* compusă (respectiv ca explicații tehnologice), fie ca inferențe practice *modus ponens* simple (deontice, teleologice, de aprecieri, epistemice etc). Ele sînt scheme logice deductive, specifice atît prin natura enunțurilor din care sînt constituite, cît și sub aspectul condițiilor de validitate a lor. În logicile modale contemporane sînt cercetate, printre altele, și condițiile lor de validitate, consecințele prezenței operatorilor modali pentru valoarea inferențială a acestor scheme [7]).

Este de așteptat ca demersul inferențial din tehnică să aducă aspecte specifice și pe acest teren. O cercetare incipientă a inferențelor practice tehnice* evidențiază deja asemenea aspecte care trebuie să rețină atenția cercetătorilor discursului practic dar și a cercetătorilor și practicienilor din domeniul tehnicii. O primă constatare constă în aceea că premisele voliționale îmbracă forma unor enunțuri ce vizează exclusiv scopuri, adică stări de lucruri posibile fizic și acțional tehnic. Ele sînt de fapt scopuri sociale întemeiate obiectiv, sau care derivă din comenzi sociale chiar dacă printr-un complex proces de mediere. Nici un inginer nu-și va exercita gîndirea practică pornind de la dorințe irealizabile. De asemenea, componenta ce ține de opiniile agentului se reduce exclusiv la cea epistemică, ea presupunînd apelul la cunoștințe științifice cît mai bine verificate, care să derive din legi teoretice, excluzînd total enunțurile doxastice chiar și cînd îmbracă forma unor ipoteze științifice.

---

[7] Pentru informare privind partea generală a acestor aspecte vezi: H. N. Castañeda, *art. cit.*; A. Ivin, *Semantica discursului evaluativ*; Follesdal și Hilpinen, *Introducere în logica deontică*, etc. în vol. *Norme, valori, acțiune*, București, Edit. politică 1979; N. Rescher, *Introduction to value theory*, Prentice Hall, New Jersey cap. IV; J. Hintikka, *Models for Modalities*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1969, etc.

* Menționăm că pe lîngă manifestarea gîndirii practice tehnice în forma obiectivată în lucrări (manuale, tratate, memorii justificative ale proiectelor etc.), un teren subiacent de tèstare a acesteia, o adevărată infrastructură, o reprezintă gîndirea practică interioară a fiecărui inginer, care precede și din care se cristalizează ceea ce se exteriorizează. Cunoașterea acesteia, mai dificilă, ar prezenta un interes tot atît de major.

În obiectiv :

TEORIA CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE

COORDONATORI:

Prof. dr. **ȘTEFAN GEORGESCU,**
Conf. dr. **MIRCEA FLONTA,**
Lector dr. **ILIE PÂRVU**

BUCUREȘTI, EDIT. ACADEMIEI, 1982, 476 p.

RELEVANȚA FILOSOFICĂ A TEORIEI ȘTIINȚEI

DE

ADRIAN-PAUL ILIESCU

Este un privilegiu al cărților bune acela de a nu-și putea găsi ușor termeni de comparație. Fără a fi o lucrare de mare originalitate, ci doar o sinteză teoretică de anvergură, tratatul de *Teoria cunoașterii științifice* se bucură de asemenea privilegiu. În literatura noastră această lucrare nu are precedent și nici chiar în bibliografia de peste hotare nu există decît foarte puține realizări de acest fel (dintre care cea mai cunoscută la noi și una dintre cele mai apreciate este lucrarea lui Mario Bunge : *Scientific Research*). Din aceste motive tratatul apărut sub egida Universității din București și a Institutului de filosofie se va impune ca o carte de referință în literatura românească de specialitate. Dar această reușită nu se explică doar prin amploarea demersului, scopul urmărit și caracterul special : ea se justifică, credem noi, în primul rînd prin nivelul abordării teoretice și gradul înalt de maturitate filosofică atins în această lucrare. Pentru a ne convinge de acest lucru este suficient să o comparăm cu realizările anterioare ce pot fi considerate înrudite : capitole de gnoseologie din manualele universitare de filosofie, cursuri universitare de epistemologie și alte lucrări de acest tip ; concluzia oricărui judecător

obiectiv va fi aceea că distanța parcursă în numai cîțiva ani, în înțelegerea științei, este totuși foarte mare. Pentru a putea aprecia pe deplin progresul evident înregistrat este util să ne reamintim cum era abordată cunoașterea științifică în lucrările apărute acum cinci sau zece ani. În primul rînd, unele reușeau cel mult performanța de a prezenta un model de cunoaștere ignorînd total istoria științei; referirile la faptele istorice concrete, cele mai apte de a servi ca îndrumător în înțelegerea științei, erau în cel mai bun caz sporadice. Atunci cînd totuși apăreau, cele mai multe dintre aceste referiri se făceau la teorii științifice cu grad mediu și scăzut de generalitate, fiind lăsate la o parte marile teorii care au revoluționat știința în diferite epoci. Exista o ruptură evidentă între abordarea noastră — care de multe ori se lupta cu adversari de mult dispăruți și atitudini teoretice deja părăsite — și controversele actuale în știință. Pe scurt, teoria științei era foarte departe de știința reală. Întregul efort era concentrat în direcția alcătuirii unui model schematic simplificat de construire a cunoașterii științifice, care pleca de la datele empirice și se încheia cu alcătuirea teoriei, model destinat să ilustreze că știința îmbină experiența cu gîndirea și că modelul însuși depășește dilema empirism-raționalism; căci problematica filosofică clasică a lui Leibniz, Hume și Kant era mai larg dezbătută decît întrebările ridicate de știința modernă (de mecanica cuantică etc). Modelul oferit era o ilustrare ad-hoc a unor principii epistemologice abstracte și el nu se deducea din analiza unor cazuri istorice reale. În plus, acest model era exclusiv o schemă adecvată cercetării științifice rutiniere (sau *științei normale* în sensul lui Kuhn), el nefiind de nici un folos în tratarea problemelor extrem de dificile ale marilor revoluții științifice.

Trebuie spus clar că tratatul pe care îl discutăm evoluează pe o traiectorie diferită. Simpla lectură a sumarului indică lupta dată de autori pentru a depăși prezentarea schematică pe „etape de cunoaștere" și a releva *problemele* filosofice ale cercetării științifice. Acesta este poate meritul esențial al acestei cărți: acela de a fi depășit nivelul prezentării unei metodologii științifice idealizate, inutile omului de știință și nerelevante pentru filosof, și de a prezenta în toată complexitatea lor problemele principiale care confruntă demersul investigației științifice. Capitole ca „Problema fundării cunoașterii", „Teoria adevărului", „Dinamica cunoașterii teoretice în reconstrucțiile contemporane ale istoriei științei", „Funcțiile teoriilor științifice" ș.a. redau în profunzime condiția științei, dificultățile teoretice esențiale și obstacolele epistemologice ale cercetării, făcînd și o evaluare critică a unor interpretări epistemologice oferite în legătură cu ele. Prin ele cititorul poate pătrunde în însăși miezul controverselor teoretice actuale, poate cîntări greutatea și semnificația argumentelor aduse, trăind direct dilemele și aventura spiritului științific modern; el poate desprinde clar relevanța filosofică a confruntărilor și frămîntărilor din știință. În ansamblul lucrării contactul cu istoria științei și cu mărturia teoretică a oamenilor de știință este mult mai strîns; în special în capitolele VIII, IX, XI, XIII, XIV se fac analize ale unor teorii și situații științifice concrete și ceea ce este mai important, acestea sînt tocmai marile realizări ale fizicii și matematicii, contribuțiile lui Newton, Einstein, Russell, Heisenberg, Bohr și Born,

deci filosofia se dovedește cu adevărat atentă la fundamentele cunoașterii științifice, la faptele istorice esențiale ale acesteia.

Tratatul este în mare măsură „la zi" în ceea ce privește informația epistemologică și oferă o sinteză de anvergură a acesteia. Dacă pe anumite teme sau subiecte speciale au existat monografii mai detaliate și mai bine documentate, mai analitice (de ex. în problema teoriei științifice), în ansamblu lucrarea de față nu are rival în ceea ce privește valoarea informativă pe o arie largă de preocupări epistemologice. Este, de asemenea, de elogiat încercarea făcută în unele capitole (de exemplu III, VIII, X) de a se introduce un limbaj mai exact, specializat în dezbaterea unor probleme de subtilitate.

Dar, ca să revenim la esențial, meritul principal al *Teoriei cunoașterii științifice* ni se pare a fi gradul înalt de profunzime și complexitate atins în înțelegerea problemelor științei. Filosofia este poate exemplul cel mai bun de investigație teoretică ale cărei rezultate și al cărei progres se măsoară nu în soluționarea problemelor, ci în eliminarea și înlocuirea lor cu alte probleme ce atestă o mai mare pătrundere în structura realității. N-ar fi potrivit, spre exemplu, să spunem că problemele epistemologice care au generat disputa istorică dintre empirism și raționalism au fost pur și simplu rezolvate, ci mai curînd să recunoaștem că aceste probleme nu se mai pun astăzi în forma lor clasică, deoarece ele erau solidare cu un anume nivel de înțelegere și intimitate față de fenomenele cunoașterii, nivel pe care noi l-am depășit cu mult; avînd astfel o viziune mai complexă asupra acestor fenomene, punem altfel de întrebări și ne confruntăm cu alte tipuri de dificultăți teoretice. Desigur că în unele cazuri se pot trasa urmele vechilor dileme clasice, ceea ce ne face să spunem că acolo se reiau unele teme tradiționale; dar este o reluare la un nivel diferit, cu un aparat conceptual mai complicat, mai diferențiat și mai exact, cu alte obstacole și alt context, deci este o *altă problemă*. Exact acest tip de progres filosofic este realizat în tratat: dacă în multe lucrări anterioare știința era prezentată simplist uneori ca neavînd dificultăți principale, ci doar probleme practice, nefiind confruntată cu obstacole obiective ci doar cu cele legate de limitele subiective ale cercetătorilor —, în lucrarea de față se reușește o abordare a problemelor cercetării la un nivel superior de înțelegere, cu un grad avansat de analiză. Se decelează un mare număr de aspecte distincte și se diferențiază mult mai multe entități ale ontologiei fenomenului cunoașterii (componentele teoriei științifice, spre exemplu, și multe altele). Imaginea științei, care rezultă de aici, este mult mai complexă, mai completă și mai exactă deci mult mai fidelă realității, ori tocmai acesta era scopul și acesta este meritul unui astfel de tratat.

O șansă care a fost scăpată este aceea a prezentării relevanței filosofice a studiului științei. În lumea de specialitate teoria științei este văzută de mulți ca o cercetare îngust specializată, cu caracter mai curînd tehnic, specioasă și deci prea puțin relevantă pentru problemele fundamentale ale filosofiei — aceasta este situația nu numai la noi, ci și în alte țări unde peisajul este dominat de curente filosofice cum ar fi existențialismul, de exemplu. Unii dintre cei care se ocupă de teoria științei califică această atitudine drept un reflex al lipsei de familiarizare cu știința modernă, cu metodele și tehnicile exacte de analiză teo-

retică. Astfel, apărătorii epistemologiei dovedesc un exclusivism la fel de agresiv ca și criticii ei. Este, credem, timpul să se facă dreptate ambelor părți. Apărătorii au dreptate în sensul că teoria științei nu este o investigație tehnică, de gnoseologie pură și că reorientarea modernă spre ea nu este o reorientare tematică ci una metodologică : adică, prin demersul epistemologic marile probleme filosofice nu sînt abandonate, ci reformulate în cadre noi. Dar atitudinea critică față de studiul cunoașterii științifice este justificată de faptul că promotorii acestui studiu nu au făcut decît foarte puțin pentru a demonstra relevanța filosofică a cercetării lor. Nu numai la noi, dar și peste hotare multe din lucrările epistemologice se concentrează asupra unor probleme tehnice amînînd aplicarea metodelor pe care le dețin la problemele filosofice esențiale. Tratatul de față ar fi putut repara această greșeală făcînd o pledoarie pro domo. S-ar fi putut arăta că teoria științei este, pe lîngă o teorie a științei, un demers critic necesar oricărei ontologii. Orice ontologie raționalistă — și cu atît mai mult cea marxistă care și-a exprimat de mult opțiunea de autotransformare paralelă cu transformarea științei — se fundamentează pe rezultatele cunoașterii științifice. Dar cum nici un filosof nu acceptă să-și reducă creația la o metafizică inductivă sau la un rezumat sintetic al datelor științei, rezultă că informația științifică nu se poate translata ca atare în filosofie. Trecerea de la ea la constituirea unei ontologii presupune un proces complex de evaluare a gradului de confirmare și încredere a rezultatelor științifice, de analiză a relevanței lor pentru problematica filosofică, de prelucrare cu ajutorul premiselor ontologice fundamentale. Acest proces ține însă de teoria științei, de epistemologie. Aceasta din urmă apare nu ca un simplu studiu tehnic, ci ca analiză critică indispensabilă construirii ontologiei pe bazele științei, ca un preliminar critic al oricărei ontologii. A presupune că este dezirabilă o ontologie fără epistemologie înseamnă a ne întoarce la epoca metafizicilor speculative precritice, prekantiene în care principiile ontologice erau postulate dogmatic în virtutea unei intuiții obscure, mai mult sau mai puțin subiective. Dacă însă refuzăm să întemeiem filosofia pe inspirație, și în acest sens marxismul și-a ales clar poziția, în favoarea unei abordări raționalist-științifice, atunci trebuie să o întemeiem pe cunoaștere ; însă cunoașterea, fie că provine din științele naturii, fie din cele sociale, implică o prelucrare epistemologică indispensabilă. Cum am putea discuta subiecte ca „Materia în lumina științei contemporane", „Spațiul, timpul, cauzalitatea în perspectiva fizicii moderne" ș.a. fără o abordare epistemologică ? Pentru noi *existența* este universul de obiecte pe care ni-l confirmă știința, raportul spirit-corp este raportul pe care ni-l explică datele fiziologiei, psihologiei și neuropsihologiei iar *raționalitatea* este o proprietate pe care tot știința ne-o relevă căci ea este prototipul recunoscut al raționalității umane. De vreme însă ce filosofia depinde într-o măsură atît de covîrșitoare de știință iar știința în sine nu este și nu poate fi filosofie, cum ne-am putea lipsi de un demers epistemologic care fundamentează trecerea între cele două domenii ? Se poate întocmi o listă lungă de probleme și categorii filosofice care au fost reformulate în termeni epistemologici, deci într-o abordare legată de știință ; lista poate începe cu *existența*, *materia* și se poate încheia cu *adevăr*, *raționalitate*, *progres*. În aceste condiții se mai poate susține că teoria științei

este o cercetare îngustă, specializată, interesantă doar pentru specialiști? Evident, nu; dar din lectura tratatului despre care discutăm nu reiese tot atît de clar întreaga gamă de aplicații filosofice ale epistemologiei, forța metodelor ei în reconstruirea problematicii ontologice, gnoseologice, sociale într-un context științific mai exact. Un capitol despre utilitatea studiului științei, despre relevanța sa filosofică, era absolut necesar.

Așa cum recunosc și coordonatorii volumului, acesta este în mod evident inegal. În acest sens el nu este o confirmare a principiului după care valoarea unei lucrări este direct proporțională cu numărul de autori (mai subzistă oare acest principiu la noi?). Interesant ar fi de văzut de unde provin aceste inegalități și implicit cum trebuie să arate un tratat de o asemenea anvergură. Nu putem realiza această sarcină aici dar ne vom permite cîteva sugestii. Scăderile apar la poli diferiți. Unul este cel al absenței viziunii filosofice asupra problemei prezentate, exemplificat în capitolul IX. Aici cunoașterea este tratată cu un lux (util, de altfel) de exemple din știință dar ignorîndu-se aproape complet aspectul filosofic al observației, experimentului și măsurării, făcîndu-se abstracție de discuțiile ample purtate în literatura actuală relativ la ele (spre exemplu, la influența teoriei, a cadrelor conceptuale și a variatelor premise asupra rezultatelor observației și experimentului). Ca atare expunerea este cantonată într-o descriere generală a metodelor experimentale, ceea ce nu este de natură să intereseze pe savant (care cunoaște aceste metode) și nici să convingă pe filosof că teoria științei este relevantă pentru marile probleme ontologice. Morala: un tratat filosofic asupra științei nu se reduce la o descriere a metodologiei acesteia, altfel criticii epistemologiei și scientismului au dreptate. La polul opus, reprezentat de capitolul XII, avem o înșiruire seacă de opinii ale unor filosofi ai științei, un rezumat de teze privitoare la evaluarea teoriilor științifice. Nu numai că aceste teze nu sînt discutate pe baza unor studii de caz detaliate, care să explice cititorului sensul și aplicabilitatea lor, să-l facă să înțeleagă justificarea lor teoretică, dar lipsește o viziune filosofică integratoare, care să ofere o privire „de sus", comprehensivă, asupra problematicii concrete. Aici trebuie să subliniem că, totuși, un tratat nu poate fi un rezumat de poziții ale altor autori, pe care cititorul le poate găsi fie într-o enciclopedie, fie în operele originale.

Citind unele capitole vom ajunge să ne punem și alte întrebări. De ce s-ar prezenta într-un tratat — operă colectivă *destinată să servească drept lucrare de referință* — puncte de vedere foarte personale, discutabile, interpretări nestandard care pot fi foarte bine (și adesea au și fost) expuse în lucrări individuale, în eseuri etc? Punem această problemă — relativ la paragraful 2 din cap. XIII — nu din prejudecata că un tratat trebuie să fie o expunere seacă și pedantă a unor puncte de vedere clasice, ci din convingerea că există un stil și o etică a cooperării la o asemenea lucrare care presupune evitarea unor opinii subiective într-un colectiv care se străduiește să constituie o viziune unitară cît mai obiectivă și mai durabilă asupra domeniului, pentru cititorii săi.

Dar toate aceste observații sînt minore în comparație cu valoarea de ansamblu a lucrării. Majoritatea autorilor au contribuit cu texte ce atestă o regîndire profundă a problematicii, o autodepășire meritorie. *Teoria cunoașterii științifice* pune stăpînire pe domeniul la care se referă,

ca o lucrare de referință în literatura noastră și ca o contribuție notabilă la bibliografia mondială de specialitate. Ea face superflue și desuete cele mai multe din lucrările generale mai vechi, de la noi, pe teme de teoria cunoașterii și aceasta este cea mai bună dovadă a valorii sale. Studenții, cadrele didactice și specialiștii au în ea un instrument practic indispensabil.

Căci teoriile științifice contemporane, produse ale revoluției din secolul nostru, au ridicat probleme principial noi în fața filosofiei cunoașterii; istoria științei, la rîndul ei, a schimbat, în ultimele decenii, chiar și imaginea științei clasice, iar logica, psihologia și sociologia au impus metode noi, uneori cu caracter tehnic, în acest domeniu. Datele situației în filosofia cunoașterii s-au modificat astfel profund; problemele și sarcinile acestui tip de investigație, contextul său teoretic, sînt în mare măsură originale și ireductibile la cele anterioare. Gnoseologia clasică, inclusiv cea marxistă, nu a fost chemată la vremea ei să răspundă unor asemenea probleme sau sarcini și firește că nici nu a răspuns. Datoria de a face acest lucru, cu mijloace și resurse mai bogate, revine epistemologiei moderne iar volumul la care ne-am referit este un exemplu semnificativ de efort în acest sens și o dovadă că un asemenea efort este apt de a îmbogăți literatura marxistă clasică.

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

FRAGMENTARIUM HEGELIAN *

Cel mai ușor este să judeci ce are conținut și temeinicie, mai greu este să-l înțelegi, cel mai greu este, ceea ce le unește pe amîndouă, să înfăptuiești expunerea lui.

*

Pe cît de puțin este gata o casă atunci cînd i s-a pus temelia, tot atît de puțin conceptul întregului la care s-a ajuns este întregul însuși. Dacă dorim să vedem un stejar în puterea trunchiului său și în răspîndirea ramurilor sale și a coroanei sale de frunze, nu sîntem mulțumiți dacă în locul lor ni se arată o ghindă. Tot astfel, știința, coroana unei lumi a spiritului, nu este desăvîrșită în conceptul ei.

*

Chipul adevărat în care există adevărul nu poate fi decît sistemul științific al acestuia.

*

Metoda nu este altceva decît structura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate.

*

Gînduri adevărate și o privire științifică nu pot fi dobîndite decît în munca conceptului.

*

Trebuie să fim convinși că adevărul are natura de a străbate atunci cînd timpul său a sosit și că el nu apare decît atunci cînd acest timp a sosit; și de aceea el nu apare niciodată mai devreme, nici nu găsește un public nepregătit.

*

A d e v ă r a t a f i i n ț ă a omului este mai degrabă f a p t a s a... În simplitatea a c e s t e i f i i n ț e, omul este pentru ceilalți o esență universală și încetează de a fi numai ceva presupus.

---

* Selecție efectuată de Sorin Vieru, din volumele *Fenomenologia spiritului*, Edit. Academiei, 1965; *Enciclopedia științelor filozofice. Partea I. Logica*, Edit. Academiei, 1962; *Știința logicii*, Edit. Academiei, 1966; *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Vol. I—II, Edit. Academiei, 1963, 1964.

Rev. filos. XXX, 5, p. 464 — 476, București, 1983

Aramă în loc de aur, monedă falsă în locul monedei bune pot fi vîndute în mod izolat; poți convinge pe cineva că o bătălie pierdută este o bătălie cîștigată sau pot fi crezute pentru un timp alte minciuni despre lucrurile sensibile sau alte date singulare; dar, în cunoașterea esenței, în care conștiința posedă certitudinea nemijlocită a ei înseși, gîndul înșelării este cu totul nepotrivit.

★

Rațiunea este tot atît de vicleană pe cît este de puternică. Viclenia ei constă, în genere, în activitatea mijlocitoare, care — în timp ce lasă obiectele să acționeze, potrivit naturii lor proprii, unele asupra altora și să se uzeze unul pe celălalt, fără ca ea să se amestece în mod nemijlocit în acest proces,— își înfăptuiește totuși numai scopul ei.

★

Adevărul este un cuvînt mare și un lucru încă și mai mare. Dacă spiritul și sufletul omului sînt încă sănătoase, inima trebuie să-i bată mai tare cînd este vorba despre adevăr.

★

Nevinovăția copilului are, desigur, ceva atrăgător și mișcător în ea, dar numai în măsura în care ea ne amintește de ceea ce trebuie înfăptuit prin spirit. Acea unitate cu sine pe care o constatăm la copii, ca una naturală, trebuie să devină rezultatul muncii și culturii spiritului.

★

Lupta rațiunii este efortul de a frînge ceea ce intelectul a fixat

★

Este felul tinereții de a se avînta în abstracții; omul care are experiența vieții, dimpotrivă, nu se lasă pradă abstractului ori — ori, ci se menține în concret.

★

Omul, în măsura în care vrea să fie cu adevărat, trebuie să fie în fapt și în acest scop, el trebuie să se limiteze. Cel ce simte dezgust față de finit nu ajunge la nici un fel de realitate, ci rămîne în abstract și se stinge în el însuși.

★

Cel care fuge de ceva nu este încă liber, căci în fugă el depinde încă de cel de care fuge.

★

Este drept că Newton a prevenit în mod expres fizica să se păzească de metafizică; spre cinstea lui, trebuie să remarcăm totuși că el însuși nu s-a comportat deloc potrivit acestui îndemn. Fizicieni adevărați, puri, sînt de fapt numai animalele, căci ele nu gîndesc, pe cînd, din contra, omul, ca ființă gînditoare, este metafizician înnăscut.

*

În timpul nostru bogat în reflecţii, timp al rezonării, nu a mers încă prea departe cel ce nu poate să aducă un bun temei pentru orice, chiar şi pentru ce este mai rău şi mai fals. Tot ce s-a făcut rău în această lume s-a făcut cu motive bine întemeiate. Cînd ni se pun înainte temeiuri, sîntem la început înclinaţi să dăm înapoi în faţa lor; după ce însă am văzut cum stau lucrurile, devenim surzi faţă de aceste temeiuri şi nu ne mai lăsăm impresionaţi de ele.

*

Observînd la un copil aptitudini deosebite, un învăţător perspicace poate exprima părerea că în acesta se ascunde un Rafael sau un Mozart, şi succesul va arăta, în urmă, întrucît a fost întemeiată o astfel de părere. Dacă însă un pictor de mîna a doua sau un prost poet s-ar mîngîia cu ideea că interioritatea lor este plină de idealuri înalte, aceasta este o slabă mîngîiere, iar dacă ei vor avea pretenţia să fie judecaţi nu după înfăptuirile lor, ci după intenţii, această pretenţie va fi respinsă, pe bună dreptate, ca goală şi neîntemeiată. Invers, se prezintă adeseori şi cazul ca în judecarea altora care au săvîrşit fapte juste şi merituoase să se folosească falsa deosebire dintre intern şi extern, spre a afirma că asemenea fapte sînt doar exteriorul, că în interior avem de-a face cu altceva, cu satisfacerea vanităţii sau a altor pasiuni reprobabile. Acesta este sentimentul invidiei, datorită căruia cineva, neputînd înfăptui el însuşi ceva mare, se străduieşte să coboare la el ce e mare şi să-l micşoreze. Împotriva acestui fel de a simţi trebuie amintită frumoasa expresie a lui Goethe că în faţa superiorităţii altora nu există alt remediu decît iubirea.

*

Omul se poate preface şi poate ascunde ceva numai în cazuri singulare, dar el nu-şi poate ascunde interiorul său în genere, care se dezvăluie fără greş în *decursus vitae*. Aşa încît şi în această privinţă trebuie spus că omul nu este altceva decît şirul faptelor sale.

*

Dacă la eroii istorici am fi avut de-a face doar cu interese subiective şi formale, ei n-ar fi putut săvîrşi ceea ce au săvîrşit; iar în ce priveşte unitatea internului şi externului, trebuie recunoscut că oamenii mari au voit ceea ce au făcut şi au făcut ceea ce au voit.

*

Curajul adevărului, credinţa în puterea spiritului constituie prima condiţie a filosofiei. Omul, fiind spirit, are voie şi trebuie să se considere pe sine însuşi demn de ceea ce este suprem. Despre măreţia şi puterea spiritului său nu-şi poate face omul o idee suficient de mare, iar avînd această credinţă nu există nimic atît de tare şi de rezistent, încît spiritul omului să-i fie incapabil să-l deschidă. Esenţa universului, la început ascunsă şi închisă, nu are nici o forţă care ar putea opune rezistenţă curajului cunoaşterii. Această esenţă trebuie să se descopere în faţa cunoaşterii, să-şi desfăşoare bogăţia şi adîncimile înaintea ochilor acesteia şi să i le dea ei spre a se bucura de ele.

*

Ține de cultură să fii familiarizat cu punctele de vedere generale implicate într-o acțiune oarecare, într-un eveniment etc., să sesizezi aceste puncte de vedere, prin urmare și lucrul, dintr-o perspectivă generală, pentru a avea o conștiință actuală despre ceea ce este vorba.

*

Poți cunoaște bine toate regulile unei limbi, dar, dacă nu ai și cultura, nu știi să vorbești bine. Pentru aceasta e nevoie de cultură, e nevoie să-ți fie prezente în minte diferitele puncte de vedere, pe care să le ai îndată la îndemînă, să posezi categorii numeroase pe baza cărora trebuie considerat un obiect.

*

Poetul care l-a dat pradă pe Socrate ridicolului și sarcasmului nu a fost un farsor ordinar, un comediant, un bufon superficial care să-și bată joc de tot ceea ce e mai sfînt și mai excelent și să sacrifice totul spiritului său de zeflemea, spre a face pe atenieni să rîdă. Or, totul are un temei mult mai adînc; la baza glumelor sale se află o seriozitate profundă. El nu voia doar să zeflemisească; a zeflemisi ceva ce e demn de cinstire este semn de goliciune și de platitudine. Glumă mizerabilă este aceea care nu e substanțială, care nu se reazemă pe contradicții inerente lucrului însuși; Aristofan n-a fost un glumeț prost. Nu este cu putință să zeflemisești ceva pornind din afară cînd acel ceva nu-și poartă propria batjocură, autoironia, în sine însuși. Comicul este să arăți cum cutare om sau cutare lucru se descompune în sine însuși, în ifosele sale. Cînd lucrul nu este în el însuși propria sa contradicție, comicul e superficial, lipsit de temei.

*

Croiala vestonului meu este determinată, lăsată pe seama opiniei, croitorul va ști cum trebuie să procedeze; lucrul esențial este indiferența pe care o arătăm față de această problemă; și dacă un astfel de lucru este ceva indiferent, el și trebuie tratat ca ceva indiferent. (Totuși, este mai bine să depinzi de modă și de obicei decît de natură). În timpul din urmă, îmbrăcămintea veche germană a jucat un important rol patriotic. Nu este bine să-ți îndrepți mintea asupra unor astfel de lucruri; singură indiferența este punctul de vedere care trebuie să domine în această privință. E dovadă de fatuitate să te opui modei; cine procedează astfel vrea să atragă atenția asupra sa. În aceste lucruri nu trebuie să hotărăsc eu însumi și nici nu trebuie să cuprind așa ceva în cercul intereselor mele, ci trebuie să accept ceea ce găsesc deja hotărît.

*

Cuvîntul „curtoazie" nu exprimă întocmai urbanitatea. Curtoazia conține ceva mai mult, un prisos; ea conține și atestări de stimă, de preferință, de obligații, pe care omul le exprimă. Urbanitatea este veritabila curtoazie; aceasta formează baza. Urbanitatea se mulțumește însă să recunoască celuilalt completa libertate personală a felului lui de a vedea, a opiniilor lui, recunoaște dreptul de a se exprima fiecăreia dintre persoanele participante — și în replica pe care o dă ori în contradicția pe care o

formulează dă expresie acestei trăsături personale ... Oricît de mare ar fi energia manifestată, se recunoaşte totdeauna că partenerul este şi el persoană rezonabilă, gînditoare. Nu trebuie să ne dăm aere de oracol şi să-i astupăm gura celui cu care ne întreţinem. Urbanitatea aceasta nu înseamnă menajare; ea este cea mai mare franchețe şi ceea ce conferă graţie dialogurilor lui Platon.

*

Mitul aparţine pedagogiei genului uman. Cînd conceptul a crescut mare, nu mai are nevoie de mit.

*

Viaţa în cuprinsul generalului şi pentru general pretinde nu acea blîndeţe leşinată şi laşă, ci o blîndeţe energică; nu cere să te preocupi de tine şi de păcatele tale, ci de aceea ce e general şi de ceea ce trebuie făcut pentru acesta.

*

Lumea modernă este această putere esenţială a interdependenţei; ea este astfel constituită încît este absolut necesar pentru individ să se încorporeze în această interdependenţă a existenţei exterioare. Într-o stare (socială) oarecare nu este posibil un singur mod comun de existenţă; Spinoza face excepţie. Astfel, mai înainte vitejia era individuală. Vitejia modernă constă în faptul ca nimenea să nu acţioneze de capul lui, ci ca fiecare să se bazeze pe legătura sa cu ceilalţi; această legătură îi determină sarcina şi meritul. Breasla filosofilor nu este încă organizată, cum e aceea a călugărilor. Lumea academică formează aşa ceva; dar chiar şi o astfel de stare — intrarea în cadrul ei este ceva ce e determinat în mod exterior — coboară la nivelul banalităţii inerente relaţiilor de breaslă. Esenţialul este să rămîi credincios scopului urmărit.

*

Spiritul este în chip esenţial prelucrare a ce e un altul.

*

Am încercat să conduc pe dinaintea gîndurilor d-voastră acest convoi al formaţiilor spirituale ale filosofiei în înaintarea lor, indicînd legătura ce există între ele. Acest şir este adevărata împărăţie a spiritelor, singura împărăţie a spiritelor care există. Acest şir de creaţii spirituale nu este o multiplicitate şi nici nu rămîne simplă serie, o succesiune, ci în cunoaşterea de sine însuşi aceste creaţii se transformă în momente ale unui spirit unic, în unul şi acelaşi spirit prezent. Şi acest lung convoi de spirite sînt pulsările singulare ale vieţii unicului spirit; ele sînt organismul substanţei noastre. De imboldul lui trebuie să ascultăm — cînd cîrtiţa continuă să sape în interior —, şi să-i creăm realitate; — ele sînt o înaintare absolut necesară, care nu exprimă altceva decît natura spiritului însuşi, spirit care trăieşte în noi toţi. Doresc ca această istorie a filosofiei să conţină pentru d-voastră cerinţa de a sesiza spiritul timpului, care este în noi în mod natural şi, din ce e natural în el, adică din ce e închis, lipsit de viaţă, a-l aduce la lumină şi, fiecare la locul său, să o facă, cu conştiinţă.

DIN ÎNSEMNĂRILE LUI GIACOMO LEOPARDI DESPRE ADEVĂR ŞI CUNOAŞTERE

Apologeţii religiei repetă deseori că în epoca de apariţie a creştinismului omenirea se afla în pragul morţii şi că acesta a readus-o la viaţă, lucru ce părea, spun ei, cu neputinţă. De aici, ei trag concluzia că asemenea lucru nu poate fi decît o făptuire a atotputerniciei divine, care astfel îşi dovedeşte cu limpezime adevărul, şi că greşeala ducea omenirea la pierzanie, iar adevărul a salvat-o. Obişnuita contradicţie. Ceea ce ducea la pierzanie lumea era lipsa iluziilor ; creştinismul a salvat-o nu ca adevăr, ci ca nouă iluzie. Iar efectele lui, entuziasmul, fanatismul, sacrificiile generoase, eroismul, sînt efectele obişnuite ale unei mari iluzii. Nu discutăm acum dacă el însuşi este adevărat sau fals, ci numai că acest lucru nu e o mărturie în favoarea lui. Dar cum a prins creştinismul rădăcini în pofida atîtor obstacole, împotrivindu-se tuturor pasiunilor, opunîndu-se ocîrmuirilor etc.? De parcă ar fi pentru prima dată că fanatismul unei mari iluzii iese triumfător. Nu a cercetat cîtuşi de puţin sufletul omenesc cel care nu ştie de cîte iluzii este capabil acesta (chiar atunci cînd ele se opun intereselor lui), şi care nu ştie că el îndrăgeşte adesea tocmai ceea ce îi dăunează făţiş... Creştinismul nu era tot o iluzie?... Cum a triumfat creştinismul asupra filosofiei, asupra apatiei care spulberase toate amăgirile din trecut? Cunoştinţele din acea vreme nu erau : 1. nici stabile, delimitate şi fixate ; 2. nici răspîndite şi popularizate ; 3. nici profunde cum sînt astăzi — consecinţă firească a experienţei mai îndelungate, a tiparului, a comerţului universal, a descoperirilor geografice — care nu mai lasă loc pentru nici o amăgire a închipuirii, a progreselor ştiinţei care îşi dau mîna, în aşa fel încît putem spune că orice nou adevăr descoperit influenţează într-un fel oarecare spiritul uman. Cunoştinţele din acea vreme fuseseră îndeajuns pentru a spulbera eroarea grosolană a vechilor religii, însă ele nu numai că permiteau, ci chiar se pretau la o eroare subtilă... Pentru a distruge eroarea subtilă erau necesare cunoştinţe mult mai profunde, mai subtile şi universale, decît cele de pe atunci. Astfel sînt cele de astăzi, atît de perfecte încît se dovedesc în întregime incapabile de amăgire, iar din ele nu mai poate izvorî nici o eroare mai subtilă, ca din ştiinţa antichităţii, care să dea totuşi puţină viaţă lumii... (17 nov. 1820).

*

Raţiunile unui adevăr nu pot fi nici în totalitate, nici desăvîrşit cunoscute ; mai mult, nici un adevăr nu poate fi cunoscut perfect, dacă nu sînt perfect cunoscute toate raporturile lui cu celelalte adevăruri. Şi deoarece toate adevărurile şi toate lucrurile existente sînt legate între

ele cu mult mai strîns, mai profund şi mai esenţial decît cred sau pot crede şi concepe pînă şi cei mai mulţi dintre filosofi, putem spune că nici un adevăr, oricît de mic, de izolat sau important ar părea, nu poate fi cunoscut perfect dacă nu se cunosc perfect toate raporturile sale cu absolut toate adevărurile existente. Ceea ce înseamnă că nici un adevăr (chiar mărunt, chiar evident, explicit şi foarte uşor de înţeles) nu a fost şi nu va fi niciodată total şi în toate implicaţiile sale cu desăvîrşire cunoscut. (26 mai 1821).

*

Originea tuturor lucrurilor şi a lui Dumnezeu însuşi este neantul: deoarece nici un lucru nu este absolut necesar, adică nu există raţiune absolută pentru ca el să nu poată să nu existe, sau să nu existe într-un anume fel etc. Toate lucrurile sînt posibile, adică nu există raţiune absolută ca un lucru oarecare să nu poată exista sau să nu poată exista în cutare sau cutare fel etc. Nu există o deosebire absolută între toate posibilităţile, nici o diferenţă absolută între toate virtuţile şi perfecţiunile posibile.

Aceasta înseamnă că un prim şi universal început al lucrurilor ori nu există şi nu a existat niciodată, ori dacă există sau a existat, nu îl putem cunoaşte în nici un fel, neavînd şi neputînd noi avea nici cele mai mici date pentru a cerceta lucrurile anterioare lucrurilor, nici de a le cunoaşte dincolo de primul fapt real. Noi, urmînd naturala eroare de a considera adevărul ca absolut, credem că într-adevăr cunoaştem acest început atribuindu-i la gradul cel mai înalt tot ceea ce noi judecăm perfecţiune, precum şi necesitatea nu numai de a fi, ci de a fi în acel mod anume pe care noi îl socotim absolut perfect. Dar acestea sînt perfecţiuni numai în sistemul lucrurilor cunoscute nouă, adică într-unul singur dintre toate sistemele posibile; ba chiar numai în unele părţi ale lui, iar în altele nu, aşa cum am arătat în multe alte rînduri: aşadar, ele nu sînt perfecţiuni în mod absolut, ci în mod relativ: nu sînt perfecţiuni prin ele însele, privite în sine, ci prin fiinţele cărora le aparţin şi în raport cu natura şi cu destinaţia lor etc., nu sînt perfecţiuni mai mari sau mai mici decît oricare alta etc. şi deci nu pot crea ideea unei entităţi absolut perfecte şi superioare în perfecţiune tuturor entităţilor posibile; ci pot fi chiar imperfecţiuni, şi uneori sînt într-adevăr astfel, deşi numai în mod relativ etc. Pînă şi necesitatea de a exista într-un anumit mod, şi de a exista independent de orice cauză este perfecţiune numai în raport cu opiniile noastre etc. Fapt sigur este că odată distruse formele platonice preexistente lucrurilor, este distrus Dumnezeu. (18 iulie 1821)

*

Un lucru este cu atît mai perfect cu cît însuşirile lui sînt mai corespunzătoare ţelului său. Această perfecţiune, evident relativă, poate fi măsurată şi comparată *cu alte perfecţiuni de alt tip*. Dar cum poate fi măsurată perfecţiunea, mai mare sau mai mică a diferitelor ţeluri? Cum pot fi comparate între ele diferitele ţeluri? Ce raţiune absolută, ce criteriu de comparaţie există independent de orice altceva, pentru a putea considera un scop mai perfect sau mai bun decît altul, în afara aceluiaşi sistem de scopuri? (Deoarece în interiorul aceluiaşi sistem, scopurile subordonate

se pot compara, nefiind, prin chiar acest lucru, cu adevărat scopuri, ci mijloace, laturi și modalități ele însele ale sistemului.) Prin urmare, cum se poate hotărî în mod absolut gradul mai mare sau mai mic de perfecțiune abstractă a lucrurilor? Și cum ar putea exista un bine sau un rău absolut, o bunătate sau o frumusețe absolută, sau contrariile acestora? (20 iulie 1821)

★

Creștinismul este un amestec de împiedicare și înlesnire a civilizației, de civilizație și barbarie; efect al civilizației și dușman al progreselor ei: 1. așa cum sînt toate acele concepții etc. care țintuiesc gîndirea omenească și se împotrivesc progreselor ei, ceea ce au făcut întotdeauna sistemele, chiar izvorîte din cea mai înaltă știință și cultură etc.; 2. așa cum este firesc pentru o descoperire, un rod al civilizației *mijlocii*, mai exact corupte. Creștinismul în viziunea perfecțiunii lui (căci natura, caracterul și efectele lucrurilor trebuie considerate în perspectiva desăvîrșirii lor, nu sub aspectul lor imperfect, adică așa cum ele nu ar trebui să fie) este incompatibil nu numai cu progresul civilizației, ci chiar cu existența lumii și a vieții omenești. Cum poate supraviețui ceva care se consideră pe sine însuși un nimic etc. și care își dorește cu tot dinadinsul propria dizolvare? Omul nu ar fi trebuit să învețe de la rațiune că lucrurile nu au nici o valoare și că sînt cu totul nefericite. El era totuși făcut pentru aceste lucruri. Prin urmare nu ar fi trebuit să se afle aceasta de la religie. Faptul de a o fi aflat ar distruge viața dacă omul ar urma neabătut și consecvent preceptele și spiritul religiei. Văzînd cum arăta creștinismul în înflăcărarea începutului, cînd toți aspirau la virginitate, cînt trei sferturi din an și-o petreceau în temple, în rugăciuni și priveghi, în mortificări excesive etc. ne întrebăm: dacă nu s-ar fi corupt și moleșit, cît oare ar fi putut dura creștinismul din punct de vedere fizic? Și totuși aceea era perfecțiunea lui, starea sa pură și primordială. Lumea nu poate exista, dacă nu are ca scop pe ea însăși. Toate lucrurile sînt în așa fel ordonate încît, considerate în sine, nu țintesc decît spre ele însele. Singur omul în această lume ar trebui să țintească nu numai la cu totul altceva decît la el însuși, ci chiar la o cu totul altă lume, trebuind să se considere *în afara celei în care trăiește*! Dar cum oare ar putea rezista specia și viața omenească împotriva normelor și esenței naturii, împotriva ordinii generale și specifice tuturor celorlalte viețuitoare? (31 iulie 1821).

★

În cugetările noastre zilnice cele mai puțin profunde, noi înșine observăm și simțim că virtutea, bunăoară, este o nălucire și că nu există nici o rațiune pentru ca un lucru oarecare să fie socotit virtuos dacă el nu e folositor, sau vicios dacă nu dăunează; și deoarece același lucru uneori e folositor iar alteori dăunează, ori e folositor unuia iar altuia nu; ori unei specii da iar alteia ba etc., ajungem să recunoaștem că virtutea, viciul, răul și binele sînt relative. În această rînduială a lumii nu putem găsi nici o rațiune necesară ca un lucru ce îmi folosește mie (oricît de mult) și dăunează altora (oricît de puțin) să nu poată fi socotit și să nu fie o vină; rațiunea pentru care o faptă tăinuită ce nu-mi folosește nici mie nici altora, dar nici nu dăunează nimănui și nu are martori, trebuie să fie

virtuoasă ori vinovată : pentru ce, de pildă, o minciună care nu dăunează și nu dă un exemplu rău, deoarece nu e cunoscută, o minciună care ar putea fi nespus de folositoare altora și mie, nedăunînd nimănui, trebuie să fie un rău și un păcat? Noi sîntem constrînși să punem toate aceste rațiuni pe seama unei Ființe în care personificăm binele, virtutea, adevărul, dreptatea etc.; Ființă pe care o concepem în mod absolut și absolut necesară și bună; căci dacă nu am face astfel, nici chiar în ea nu am găsi granițele lucrurilor și rațiunea pentru care un lucru sau altul este bun sau rău în mod absolut. Prin urmare noi considerăm sus-numita Ființă ca un prototip după tiparul căruia trebuie judecată bunătatea sau frumusețea etc., urîțenia sau răutatea lucrurilor (și iată acele *idei* ale lui Platon). Tot ceea ce seamănă sau îi place acestei Ființe este, așadar, în mod absolut, primordial, universal și necesar bun și viceversa. Bine : într-adevăr, în afară de aceasta nu există nici o altă rațiune a binelui absolut etc.; și cum am mai spus într-alt loc, odată înlăturate ideile lui Platon, absolutul piere. Dar ce rațiune există ca acest prototip să fie așa cum ni-l închipuim noi și nu altminteri? Cum putem ști că într-adevăr îi aparțin acele calități pe care i le atribuim noi? — Ele sînt bune iar necesitatea este motivul pentru care îi aparțin și pentru care ea există în acest fel și nu într-altul. — Dar sînt ele bune în mod necesar? sînt oare bune în mod absolut? primordial? universal? Ce motiv avem să o credem cît timp nu-i găsim, cum tocmai spuneam, rațiunea necesară în lumea aceasta, adică în ceea ce noi putem cunoaște; ba mai mult, atîta timp cît observația pledează contra ei chiar aici, înlăuntrul acestei rînduieli a lucrurilor? — Unica rațiune este Dumnezeu. Deci noi dovedim ideea de absolut prin ideea de Dumnezeu, iar ideea de Dumnezeu prin ideea de absolut. Dumnezeu este singura dovadă a ideilor noastre, iar ideile noastre singura dovadă a lui Dumnezeu. Toate acestea confirmă un adevăr pe care l-am mai spus, anume că prima origine a lucrurilor este neantul. (7 august 1821).

Lucrurile sînt așa cum sînt numai pentru că nu sînt altfel. O rațiune preexistentă existenței ori formelor ei, o rațiune anterioară și independentă de faptul că lucrurile sînt și că sînt într-un fel anume, o asemenea rațiune nu există și nici nu se poate închipui. Nu poate fi deci vorba de o necesitate a existenței, nici a unei anumite existențe, nici a existenței într-un anumit fel. Cum ne închipuim noi atunci o Entitate necesară? Ce rațiune se află în afara ei și anterior ei pentru ca ea să trebuiască să existe, sau să existe în acel mod anume și *ab aeterno*? — Rațiunea se află în însăși această Ființă, este adică infinita ei perfecțiune. — Ce rațiune absolută există pentru ca acel mod de existență pe care noi i-l atribuim să fie perfecțiune? de ce este acest mod mai perfect decît altele posibile? mai perfect chiar decît celelalte lucruri existente și decît celelalte moduri de existență? Această rațiune trebuie să fie absolută și independentă de forma de existență a lucrurilor, altminteri sus-numita Entitate nu ar fi în mod absolut necesară. Or, o asemenea rațiune e de negăsit.... În concluzie, trebuie să ne situăm în afara ordinii existente și a tuturor ordinilor posibile, pentru a găsi o rațiune prin care calitățile atribuite de noi acelei Entități să fie în mod absolut și necesar perfecte, și să nu poată fi nici altfel, nici mai perfecte, iar astfel fiind, să nu poată fi decît optime și mai bune decît toate celelalte posibile.

Pe scurt, *aseitatea* * este o iluzie, iar dacă nu, ea e contrară tuturor lucrurilor existente și posibile. Toate lucrurile deopotrivă au sau nu au în ele însele rațiunea propriei lor existențe și a modului lor specific de a exista și toate sînt în egală măsură perfecte.

Dar spiritul este mai perfect decît materia. — 1. Ce este spiritul? Cum știți că el există atîta timp cît nu știți ce este, neputînd noi concepe nici o formă de existență oricît de mică în afara materiei? 2. De ce este mai perfect decît materia? — Deoarece nu poate fi distrus și pentru că nu este alcătuit din părți etc. — Și cine v-a spus că faptul de a nu fi alcătuit din părți înseamnă o perfecțiune mai mare decît faptul de a avea părți? Cine v-a spus că spiritul nu are părți? și că, avînd sau nu, nu poate fi distrus etc.? Cum puteți nega sau afirma ceva despre calitățile unui lucru pe care nici măcar nu îl concepeți și despre care aproape că nu știți dacă e cu putință? Totul este, prin urmare, o plăsmuire arbitrară a închipuirii voastre, care își poate imagina o ființă după cum îi place. (2 sept. 1821)

*

Adevărurile cuprinse în sistemul meu nu vor fi desigur acceptate de toată lumea, deoarece oamenii sînt obișnuiți să gîndească altfel sau pe dos și puțini sînt aceia care urmează principiul lui Descartes : *cel ce iubește adevărul trebuie măcar o dată în viață să se îndoiască de toate.* Principiu fundamental pentru progresul spiritual uman. Dacă însă adevărurile stabilite de mine vor avea norocul să fie repetate pentru ca mințile să se deprindă cu ele, ele vor fi crezute, nu atît pentru că sînt adevărate, cît din obișnuință. Așa s-a întîmplat întotdeauna. Nici o concepție adevărată sau falsă, dar contrară celei generale și dominante, nu s-a instaurat în lume deodată și pe calea unei demonstrații lucide și evidente, ci prin repetiții, deci prin obișnuință. La început fluierate, ele astăzi domnesc sau au domnit multă vreme. Foarte adesea, învinse de obstacolele ridicate în drumul lor de opinia dominantă, părăsite și uitate, ele au fost ulterior ori copiate ori reinventate de alții mai norocoși, cărora alte împrejurări le-au permis ca părerile lor să fie repetate în așa fel încît, obișnuindu-se urechile și mințile, educîndu-se copiii între ele, să se impună și fixeze într-atîta încît să fie socotite fantasmagorii toate părerile contrare, trecute și vechi, sau noi și îndrăznețe etc. Toate acestea nu sînt decît o nouă dovadă pentru sistemul meu, conform căruia esența facultăților, a opiniilor, înclinațiilor, rațiunii umane etc. constă în obișnuință. (17 sept. 1821)

*

Adevărul cu siguranță nu este frumos ; totuși el alină, sau cel puțin solicită într-un fel oarecare sufletul, și este în afară de orice îndoială că există o plăcere a adevărului și a cunoașterii lui și că, ajungînd la el, omul simte totuși o desfătare și o mulțumire, oricît de urît, de cumplit și de mizer ar fi acest adevăr. Cel mai rău lucru pe lume și cea mai mare nefericire a omului este însă ca, lipsit de frumusețe și adevăr, să fie nevoit să trăiască să conviețuiască cu ceea ce nu este nici frumos, nici adevărat. (13 dec. 1822)

* Termen al filosofiei scolastice denumind calitatea acelei entități care își află în sine însăși cauza și principiul propriei existențe.

*

Este dureros că filosofii şi toţi cei care încearcă să fie folositori omenirii sau naţiunilor sînt obligaţi să-şi irosească în distrugerea unei erori sau în dezrădăcinarea unui abuz acel timp pe care şi l-ar putea petrece explicînd şi răspîndind un nou adevăr ori introducînd şi răspîndind un obicei bun. Şi într-adevăr, la prima vedere poate părea nedemnă de o mare inteligenţă şi netrebuincioasă ori, cel puţin, de categoria a doua sau a treia în ordinea cărţilor folositoare, o carte a cărei utilitate ar consta numai în a distruge una sau mai multe greşeli. Dar dacă vom cerceta cu mai multă atenţie vom observa că progresele spiritului uman şi ale fiecărui individ în parte constau într-a recunoaşte propriile greşeli trecute. Iar în majoritatea cazurilor marile descoperiri nu sînt altceva decît descoperiri ale unor mari erori care, dacă nu ar fi existat, nu ar fi existat nici acestea (aşa-numite descoperiri de mari adevăruri), iar filosofii care le-au înfăptuit nu ar avea nici o faimă. . .Spiritul uman este plin de erori, iar viaţa omenească de obiceiuri rele. Cea mai mare şi importantă parte a foloaselor ce pot fi aduse omenirii constă în a-i deschide ochii şi a o corecta, mai degrabă decît în a o povăţui şi a-i transmite obiceiuri frumoase, cu toate că adesea, ba chiar de cele mai multe ori, cele dintîi dintre aceste acţiuni primesc numele celor din urmă. Majoritatea cărţilor de toţi considerate utile, atît antice cît şi moderne, au fost şi sînt astfel numai în măsura în care au distrus sau distrug erori, în care au îndreptat sau îndreaptă abuzuri. În concluzie, utilitatea lor constă nu în ceea ce aduc, ci în ceea ce înlătură ori din spirite, ori din viaţă. O foarte mare parte dintre erorile noastre care au fost sau urmează a fi descoperite, sînt sau au fost atît de naturale, atît de universale, de lăuntrice, atît de adînc intrate în felul obişnuit de a vedea lucrurile, încît pentru a le descoperi se cerea sau se cere o foarte mare înţelepciune, o supremă fineţe şi ascuţime a minţii şi cunoştinţe nespus de vaste, aşadar un mare geniu.

Care este principala descoperire a lui Locke dacă nu falsitatea ideilor înnăscute? Dar cîtă perspicacitate în gîndire, cîtă profunzime şi asiduitate în observaţie, cîtă subtilitate în raţionament nu au fost necesare pentru a descoperi această greşeală a oamenilor, greşeală cît se poate de universală, de naturală şi străveche, născută înăuntrul neamului omenesc şi născîndu-se mereu în fiece individ odată cu primele reflexii asupra lui însuşi şi de la prima folosire a logicii? Şi totuşi ce lanţ nesfîrşit de greşeli izvorăşte din acest principiu! Mare parte dintre ele mai sînt încă vii pentru filosofii înşişi, cu toate că principiul a fost distrus. Dar consecinţele acestei distrugeri sînt încă şi astăzi prea puţin cunoscute (prin comparaţie cu vastitatea şi mulţimea lor), iar marile progrese care trebuie înfăptuite de spiritul uman ca urmare şi în virtutea acestei distrugeri, trebuie să constea ele însele numai în a continua distrugerea.

Descartes a distrus erorile peripateticienilor. Prin aceasta a devenit el mare, iar cunoaşterea omenească datorează o parte însemnată a progreselor ei moderne faptului că Descartes a înlăturat o eroare. (21 mai 1823)

*

Bigoţii (chiar şi cei de astăzi, şi poate mai mult ca oricînd, *din cauza opoziţiei pe care o întîmpină*) sînt mai pătimaşi în credinţa religioasă decît în celelalte pasiuni ale lor (cărora religia le este duşmană), şi urăsc în

mod sincer pe necredincioşi (deşi nu şi-o mărturisesc), iar pentru a vedea triumfînd sistemul lor ar face orice sacrificiu (cum şi fac, dealtfel, cînd îşi sacrifică înclinaţiile naturale şi contrare religiei) şi încearcă o adevărată mînie văzîndu-şi sistemul umilit şi contrazis. Necredincioşii însă, atunci cînd lipsa lor de credinţă provine din convingere lucidă sau din dubiu, nu îi urăsc pe credincioşi şi nu ar face nici un sacrificiu pentru necredinţă etc. Rezultă că ura provocată de opinie nu este reciprocă decît atunci cînd într-amîndouă taberele opinia este prejudecată, sau se prezintă ca o prejudecată. De aceea nu există război între prejudecată şi raţiune, ci numai între prejudecată şi prejudecată, cu alte cuvinte singură prejudecata este în stare să lupte, nu şi raţiunea. Bătăliile, duşmăniile, urile pricinuite de nepotrivirea în opinii, atît de frecvente în timpurile vechi şi chiar şi în cele mai recente, războaiele, atît publice cît şi personale. . . se petreceau numai pentru că în acele opinii nu intra niciodată raţiunea pură, ci toate erau ori se înfăţişau ca prejudecăţi, fiind aşadar pasiuni. Deci vai de sărmana filosofie, în jurul căreia se face atîta zgomot, sau în care se pune astăzi atîta nădejde ! Poate fi sigură că nimeni nu se va bate pentru ea, deşi duşmanii vor fi mereu mai înverşunaţi împotriva ei; şi cu atît mai puţin va influenţa ea lumea şi evenimentele cu cît vor fi mai mari progresele sale, cu cît, adică, se va purifica şi îndepărta de natura prejudecăţii şi a pasiunii. Prin urmare nu vă puneţi nici o speranţă nici în filosofie, nici în raţionalitatea acestui secol (1 oct. 1821).

*

Faptul că materia ar putea gîndi este privit ca un paradox. Se porneşte de la convingerea că un asemenea lucru este imposibil, şi de aceea numeroşi mari gînditori, cum ar fi Bayle, nu au ştiut să-şi aţintească îndeajuns gîndirea în considerarea acestui fapt spre ceea ce se numeşte, şi lor li se păruse întotdeauna a fi, o enormă absurditate. Cu totul altfel s-ar petrece lucrurile dacă filosofului i-ar părea paradoxal ca materia să nu gîndească; dacă ar pleca de la principiul că a-i nega materiei facultatea de a gîndi este o speculaţie filosofică. Or, tocmai înspre o asemenea judecare a problemei ar trebui mintea omenească să aibă înclinaţie. Că materia gîndeşte este un fapt. Este un fapt pentru că noi gîndim; iar noi nu cunoaştem, nu ştim că sîntem, nu putem cunoaşte şi concepe altceva decît materia. Este un fapt, deoarece observăm că modificările gîndirii depind în întregime de senzaţii, de starea fizicului nostru; că în noi sufletul urmează întru totul variaţiile şi schimbările trupului. Un fapt, pentru că simţim gîndirea trupeşte : fiecare dintre noi simte că gîndirea lui nu se află nici într-un singur braţ, nici într-un picior de-al său; simte că gîndeşte cu o anumită parte materială a lui, cu creierul, tot aşa cum simte că vede cu ochii, că pipăie cu mîinile. Prin urmare, dacă problema s-ar considera aşa cum ar trebui, din acest unghi, şi anume că oricine neagă materiei posibilitatea de a gîndi se opune evidenţei şi susţine un paradox cel puţin extravagant; că oricine crede că materia poate gîndi, nu numai că nu propune nimic ciudat, căutat ori ascuns, ci, dimpotrivă, afirmă un lucru evident, spune ceea ce natura îi dictează, face afirmaţia cea mai natu-

rală și mai evidentă care poate exista în această privință, atunci concluziile oamenilor în această chestiune ar putea fi altele decît cele de acum, iar profunzii filosofi spiritualiști din vremurile noastre și din cele trecute ar fi socotit sau ar socoti mai puțin neacceptabil și absurd materialismul. (18 sept. 1827)

(Din volumul Giacomo Leopardi, *Scrisori, însemnări, cugetări*, antologie, traducere, note și prefață de Smaranda Bratu Stati, București, Edit. Univers, 1974).

REPERE BIBLIOGRAFICE

* * * *Filosofia culturii. Contribuții românești*, în „Rumanian Review", nr. 465/1983.

Numărul 4—5 al „Revistei Române" pentru străinătate este dedicat contribuțiilor românești la dezvoltarea filosofiei culturii. Revista îmbină, inspirat și semnificativ, pagini originale din operele teoreticienilor români ai culturii din trecut cu studii de analiză și interpretare a acestor contribuții efectuate din perspectivă actuală, marxistă.

Cititorul este confruntat cu numeroase contribuții originale din domeniul filosofiei culturii, cu ideile lui Dimitrie Cantemir, Titu Maiorescu, Mihai Eminescu, C. Dobrogeanu-Gherea, A. D. Xenopol, C. Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, Mihail Dragomirescu, P.P. Negulescu, Petre Andrei, Mircea Florian, Mircea Eliade, Mihai Ralea, Tudor Vianu, D.D. Roșca, Ath. Joja, C. I. Gulian ș.a. Aceste contribuții sînt însoțite de exegeze și analize critice semnate de Dumitru Ghișe, Petru Vaida, Simion Ghiță, Constantin Noica, Gheorghe Epure, Alexandru Zub, Gheorghe Al. Cazan, Dumitru Micu, Vasile Morar, Nicolae Gogoneață, Gheorghe Vlăduțescu, Ion Bănșoiu, Ion Goian, Dumitru Matei, Anton Nemțeanu, Alexandru Tănase, Alexandru Surdu, Elena Gheorghe, Oltea Mișcol, Angela Botez, Victor Botez.

Revista prezintă și recenziile unor cărți românești. George Ioan prezintă cărțile lui Gabriel Liiceanu: *Tragicul, o fenomenologie a limitei și depășirii* și *Încercare în politropia omului și a culturii;* Ilie Pârvu prezintă cartea lui Ludwig Grünberg *Opțiuni filosofice contemporane*, iar Constantin Popovici analizează tratatul *Teoria cunoașterii științifice.*

Prin natura studiilor și fragmentelor (din opere) înmănunchiate, acest număr al revistei reușește să ofere o imagine de ansamblu semnificativă a contribuțiilor românești la dezvoltarea filosofiei culturii.

Elucidarea conceptelor de valoare, personalitatea umană, creativitate, creație culturală, stil cultural, umanism, universalitate, criză a culturii, existență tragică, libertate — constituie adevărați piloni pe care se ridică contribuția gînditorilor români din sfera filosofiei culturii de-a lungul veacurilor. Numitorul lor comun îl constituie optimismul și încrederea în puterea creatoare a omului ca personalitate culturală, ca existență culturală integrată în contextul social. Din această perspectivă, valoarea este considerată singura armă prin care omul poate acționa pentru transformarea existenței sale, iar cultura, domeniu al creației prin excelență, ca indispensabil legată de condiția umană, de destinul creator al omului, întruchipînd realizarea unei adevărate mutații ontologice în Univers.

Valorificînd critic ideile înaintașilor, umanismul socialist reprezintă o sinteză creatoare a gîndirii românești premarxiste, dar în același timp și un salt calitativ, prin aceea că acest umanism este în același timp teoretic și practic (este teorie științifică, dar și atitudine practică) vizînd realizarea plenară capacităților omului prin actul creației.

Am putea spune că acest volum stă sub triplul semn al omului, valorii și creației.

El. Gh.

* * * *Filosofia contemporană. Probleme, teorii și curente.* Cercetare bibliografică. Biblioteca Centrală Universitară, București, 1981, 370 p.

Acest nou volum, recent apărut, din seria de cercetări bibliografice, este opera unui colectiv de colaboratori ai Serviciului bibliografic al B.C.U., cărora li s-au alăturat o seamă de cunoscuți cercetători ai literaturii filosofice contemporane, conf. univ. dr.

Mircea Flonta, lector univ. dr. Ilie Pârvu, asist. univ dr. Ion Roșca, asist. univ. Vasile Morar, dr. Sorin Rădulescu. Lucrarea reprezintă o contribuție substanțial sporită, atît ca volum de informații (70 de referate, 69 de fișe cu descriptori, 196 de fișe de semnalare, în total peste 300 de titluri de noi apariții, cît și prin structura îmbunătățită a prezentării circulației ideilor filosofice în lumea contemporană. Anexele volumului prezintă structurile instituționale ale cercetării filosofice (manifestări științifice, societăți și asociații, institute și universități, edituri, reviste), oferind astfel informații cu privire la organizarea activităților ce se desfășoară în prezent în domeniile filosofiei pe diferite continente. Indicii descriptorilor și de nume, de la sfîrșitul lucrării, permit un acces multilateral și rapid la diversele informații cuprinse în acest volum consacrat apariților anului 1981.

Alături de celelalte volume consacrate anilor 1977, 1978, 1979 și 1980 — și pe care „Revista de filosofie" le-a semnalat la vremea respectivă lucrarea de față întregește în mod substanțial seria de contribuții bibliografice „Filosofia contemporană", oferind cercetătorilor din țara noastră un instrument de lucru de o importanță distinctă. Avem astfel prilejul de a sublinia încă o dată semnificația deosebită a acestei ample opere de documentare filosofică, cu atît mai mult cu cît problemele documentării în cercetarea filosofică trebuie să se bucure în prezent de atenția deosebită atît a specialiștilor, cît și a factorilor de decizie, avînd în vedere necesitatea creșterii gradului de informare a cercetătorilor și ridicarea nivelului calitativ al întregii cercetări din domeniul filosofiei și științelor sociale, sarcini subliniate explicit în recentele documente de partid. Cercetarea filosofică, pentru a produce acele opere de valoare a căror necesitate corespunde nivelului de dezvoltare a culturii noastre, trebuie să dovedească o bună cunoaștere a noilor curente și tendințe prezente pe plan internațional, trebuie să se înscrie mai amplu în circulația internațională a valorilor filosofice și culturale actuale, pentru a-și dovedi eficiența în contextul culturii filosofice contemporane, demonstrîndu-și astfel rolul activ în dezvoltarea societății noastre și în creșterea prestigiului internațional al culturii românești.

Volumul ne oferă prilejul de a sublinia din nou valoarea documentară a cercetărilor bibliografice întreprinse sub egida B.C.U., cercetări prin care Biblioteca Centrală Universitară își îndeplinește una dintre funcțiile sale esențiale, aceea de a pune la dispoziția culturii noastre universitare instrumentele indispensabile muncii intelectuale din instituțiile de învățămînt superior din țara noastră, utile atît cadrelor didactice și cercetătorilor, cît și procesului de educare științifică a noilor generații.

În cadrul volumului recent apărut — prefațat de Alexandru Boboc printr-un eseu consacrat problemei „crizei valorilor" în lumea contemporană —, sînt semnalate cele mai interesante contribuții la analiza unor probleme ca: locul și rolul filosofiei în cultura contemporană, confruntări în cadrul filosofiei marxiste, universul de idei al diferitelor orientări nemarxiste (de la neopozitivism la hermeneutică și existențialism), ontologia contemporană, aspecte ale structurii științei și ale limbajului științific și filosofic, confruntări filosofice în problematica omului, a culturii și a istoriei.

Ilustrînd în contextul filosofiei contemporane progresele gîndirii filosofice românești (dar și unele domenii în care cercetarea noastră filosofică își poate aduce o mai amplă contribuție la circulația internațională a valorilor) lucrarea se constituie, totodată, ea însăși într-un argument în sprijinul ideii că filosofia românească se găsește într-un evident progres.

I.G.

Adam Schaff, *Istorie și adevăr*. Prefață de Al. Boboc. Trad. din lb. germană: Al. Boboc, Ion Mihăilescu, București, Editura politică, 1982, 372 p.

Literatura consacrată filosofiei istoriei, domeniu neglijat într-o vreme la noi, cunoaște de cîțiva ani un reviriment care nu poate fi decît salutat. Din 1980 încoace bibliografia acestei discipline se îmbogățește cu mai multe titluri, fie cărți scrise de autori români, fie traduceri din alte limbi. În această din urmă situație este și volumul *Istorie și adevăr* aparținînd cunoscutului filosof polonez Adam Schaff. Versiunea românească a originalului german o datorăm lui Alexandru Boboc și Ion Mihăilescu. Cartea apare în prestigioasa colecție „Idei contemporane", girată de Editura politică. Autorul cărții, Adam Schaff, este o prezență activă în dezbaterea de idei postbelică. Preocupările sale au vizat cu con-

secvență înțelegerea istoriei, problematica omului și teoria cunoașterii.

Văzînd lumina tiparului cu peste un deceniu în urmă, lucrarea menționată se vrea o incursiune, din perspectivă epistemologică, în domeniul istoriografiei. Necesitatea unei astfel de investigații a fost impusă de proliferarea literaturii istorice, îndeosebi a scrierilor consacrate tulburătoarelor evenimente din secolul nostru, a căror reconstituire capătă nu o dată chip destul de diferit de la autor la autor. Această situație obiectivă era și este abil speculată de anumite orientări ideologice influențate de relativism, scepticism sau agnosticism filosofic. Supunînd analizei critice cunoașterea istorică și procedeele euristice la care recurge, Adam Schaff subliniază limpede că trecutul nu se sustrage ireparabil reconstituirii veridice, istoriografia, cercetarea istorică fiind, cu respectarea anumitor condiții metodologice, modalități de cunoaștere întrutotul valide.

Nu vom intra în amănuntele demonstrației sale în această direcție, cu atît mai mult, cu cît, într-un fel sau altul, mai toate lucrările de filosofie a istoriei apărute la noi în ultimii ani își pun și ele problema statutului epistemologic al cercetării istorice, oferind, de cele mai multe ori, soluții convergente cu cele dezvoltate în cartea filosofului polonez. Ținem însă să relevăm ideile expuse de autor referitoare la spinoasa problemă a *explicației istorice*. După Adam Schaff, istoria (ca refacere a trecutului) poate și trebuie să construiască explicații. Tipologic, acestea sînt de două feluri: 1. Tipul cauzal, în care evenimentul considerat este subsumat unei legi generale. Dar pentru că în istoria reală împrejurările în care se produce un eveniment sînt complexe, explicația istorică nu poate fi decît probabilistă, incompletă, de un rang de generalitate variabil și de aceea uneori diferită de la un autor la altul; 2. Tipul teleologic, prin care producerea unui fapt istoric se lămurește arătînd motivația umană care stă în spatele său și care l-a generat (cf. în special p. 307—308).

Limpede, plină de sugestii, cartea cercetătorului polonez poate fi un imbold pentru continuarea și adîncirea reflecției pe tema mereu actuală a filosofiei istoriei.

Gh. Socol

V. A. Lektorski, *Subiekt, obiekt, poznanie*, Moskva, Izdatelstvo „Nauka" 1980, 351 p.

Dezvoltarea liniamentelor unei viziuni materialist-dialectice asupra cunoașterii din perspectiva relației subiect-obiect, care ocupă secțiunea a doua a cărții lui V. A. Lektorski *Subiect, obiect, cunoaștere*, are loc pe fundalul unei prezentări și examinări critice a altor concepții gnoseologice, de la începuturile filosofiei moderne pînă în prezent. Nu avem de-a face, totuși, în această primă secțiune, pregătitoare, cu o expunere propriu-zis istorică, ci cu una în care selecția autorilor, modul de grupare și ordinea urmată în analiza critică a concepțiilor lor urmăresc să scoată în relief principalele puncte de vedere, în expresia lor clasică și în formele în care se regăsesc pînă în gîndirea filosofică recentă.

În cadrul primului capitol al acestei părți, intitulat „Tratarea cunoașterii ca interacțiune a două sisteme naturale" sînt cuprinse concepția despre raportul subiect-obiect a empirismului clasic, perspectiva epistemologiei genetice a lui Jean Piaget și operaționalismul lui P. Bridgman, în timp ce capitolul al doilea, sub titlul „Interpretarea cunoașterii ca fiind determinată de structura conștiinței" discută (în această ordine) gnoseologia carteziană, doctrina „datelor senzoriale" din filosofiile engleză și americană contemporană, fenomenologia lui Husserl, criticismul kantian, concepția lui Husserl din lucrările tîrzii axată pe conceptul de Lebens-Welt, în fine viziunea sartriană din „L'Être et le Néant" asupra conștiinței umane și a relației ei cu lumea.

Primul capitol al părții a doua a cărții dezvoltă implicațiile gnoseologice ale viziunii materialist-istorice despre om, în centrul căreia se plasează conceptul de practică. Punctul de plecare în analiza cunoașterii îl constituie, din această perspectivă, nu examinarea relației dintre conștiința individuală și obiectul ei considerate ca termeni exteriori unul altuia, ci investigarea funcționării și evoluției sistemelor de activitate colectivă, inter-umană, orientate în mod fundamental spre transformarea practică a realității. În consecință, „teoria cunoașterii are de analizat activitatea obiectuală în unitatea funcțiilor ei practic-transformatoare, cognitive și comunicative, ca bază a întregului proces de cunoaștere" (p. 180).

Autorul insistă mai întîi asupra distincției ce trebuie făcută, în analiza cunoașterii, perceptive, între impresiile senzoriale ca fapte neuro-fiziologice, ce nu intră ca atare în relația cognitivă, ci sînt doar o premisă a ei, și

imaginea perceptivă, care este din capul locului obiectuală. Imaginea perceptivă este în anumite privinţe mai săracă, iar în altele mai bogată decît impresiile senzoriale, dat fiind că totdeauna constituirea ei presupune o triere a acestor impresii şi totodată o interpretare şi organizare a lor — activităţi ale subiectului ce conţin în mod esenţial elemente decizionale. Această caracterizare generală este susţinută cu date interesante şi concluzii preluate din literatura de psihologie sovietică şi mondială (L. S. Vigotski, S. L. Rubinstein, A. N. Leontiev, P. Janet, R. Gregory, E. Gombrich ş.a.), inclusiv din cercetări privind producerea şi corectarea iluziilor perceptive şi din studiile de psihologie genetică ale lui Piaget.

Relevînd meritele filosofiei moderne, de la Bacon şi Descartes la reprezentanţii filosofiei clasice germane, în sesizarea solidarităţii dintre cunoaştere şi acţiune, Lektorski respinge totodată ca incompatibilă cu filosofia marxistă identificarea cunoaşterii cu crearea de către subiect a obiectului cunoscut şi ideea — din care s-a inspirat această identificare — că maxima adecvare a cunoaşterii la obiect s-ar realiza în cazul obiectelor care sînt creaţii umane. (Drept contraexemple, autorul menţionează limba şi teoriile ştiinţifice). În ceea ce priveşte cunoaşterea propriilor stări de conştiinţă, departe de a fi un dat originar, ea are la bază posibilitatea subiectului de a se raporta la sine oarecum din perspectiva altuia — adică, în fond, are ca premisă cunoaşterea obiectivă.

Celelalte trei capitole ale părţii a doua intitulate *Teoria şi lumea obiectelor, Lumile „alternative" şi problema continuităţii experienţei, Reflecţia asupra cunoştinţelor şi dezvoltarea cunoaşterii*, se ocupă de un număr de aspecte ale relaţiei cognitive, socotite a prezenta un interes aparte în lumina cercetărilor recente de filosofia şi istoria ştiinţei. Este vorba de probleme ca: realitatea obiectelor inobservabile la care se referă teoriile ştiinţifice, rolul idealizării în cunoaşterea ştiinţifică şi statutul obiectelor ideale, raporturile dintre practica socială, sistemele lingvistice şi „ontologiile" asociate acestora, evoluţia ştiinţelor ca succesiune de paradigme, cunoaştere tacită şi cunoaştere explicită, unitatea dintre activităţile cognitive subiective şi formele obiectivate ale cunoaşterii, subiect individual şi subiect colectiv în cunoaştere, în fine, specificul reflecţiei gnoseologice şi interacţiunea dintre ea şi cunoaşterea pe care o studiază. Textele acestor capitole se înfăţişează în bună parte sub forma expunerii şi evaluării critice a unor concepţii influente din filosofia occidentală contemporană: ipoteza Sapir-Whorf, teoria lui Quine privind "relativitatea ontologică", viziunea lui Th. Kuhn asupra dinamicii ştiinţei, concepţia lui K. Popper despre „cunoaşterea obiectivă" ş.a.

Lektorski argumentează pe larg împotriva ideii existenţei unor universuri conceptuale sau perceptive radical diferite şi închise unul altuia. Relativitatea ontologică în sensul pe care i-l dă Quine presupune că informaţia primară asupra realităţii se reduce la totalitatea semnificaţiilor-stimul, a cărei decupare în obiecte de anumite tipuri s-ar realiza abia la nivelul lingvistic. (În această privinţă concepţia quineană se apropie, după părerea autorului cărţii, de teoria „datelor senzoriale" proprie pozitivismului logic, de a cărui epistemologie Quine s-a delimitat polemic în alte privinţe). În fapt, scrie Lektorski, există o strînsă legătură între sistemele de cunoştinţe şi formele activităţii practic-obiectuale, legătură graţie căreia subiectul desprinde obiectele lumii exterioare încă înainte de a fi în posesia unui limbaj. (Cercetarea psihogenetică exploatează tocmai posibilitatea ca din gradul de stăpînire de către subiect a formelor de activitate practic-obiectuale să se tragă concluzii referitor la structurile mintale, în speţă ale percepţiei). În consecinţă, cu toată variabilitatea istoriceşte condiţionată a practicii sociale, structura esenţială a activităţii umane practice este constantă şi asigură identitatea tipurilor fundamentale de obiecte în care se articulează experienţa curentă a oamenilor, în pofida deosebirilor dintre limbile pe care le vorbesc şi de treapta de dezvoltare social-istorică pe care se află.

Se poate admite că, dată fiind legătura strînsă dintre gîndire şi limbaj şi faptul că limbajul nu este doar un mijloc de exprimare a unor structuri de gîndire anterior constituite, ci şi premisă a cristalizării unor noi structuri mintale, deosebirile dintre mijloacele gramaticale şi lexicale ale diferitelor limbi implică existenţa anumitor deosebiri şi la nivelul unor scheme de gîndire, eventual chiar şi la nivelul percepţiei. Structurile gramaticale şi, cu atît mai mult, particularităţile schemelor clasificatorii încorporate în lexicul unei limbi nu predetermină totuşi în chip rigid posibilitatea de a reda în ele diferite semnificaţii şi nu împiedică principial, ci doar îngreunează practic, comunicarea între comunităţi lingvistice diferite.

Să reţinem pe scurt şi argumentele formulate în carte împotriva tezei lui Th. Kuhn privind „incomensurabilitatea" teoriilor aparţinînd unor paradigme diferite în evoluţia ştiinţei. Lektorski atrage atenţia mai întîi asupra prezenţei în ştiinţă a unor structuri fundamentale ale percepţiei şi a unor interpretări ale lumii prin prisma limbajului comun, constituite anterior cunoaşterii ştiinţifice şi care se perpetuează în trecerea de la o paradigmă la alta. Apoi asupra faptului că

în practica cercetării științifice o teorie se aplică la experiență, de regulă, nu în mod direct, ci prin intermediul unei alte teorii, care nu se schimbă neapărat concomitent cu prima. În fine, asupra faptului că în cadrul cunoașterii științifice se pot detecta în fiecare etapă de dezvoltare multiple straturi, care nu se schimbă la fel și în același ritm. Toate acestea fac ca ,,paradigmele", deși nu sînt intertraductibile, să fie totuși comensurabile (p. 242), să nu reprezinte, deci, ,,lumi alternative" total disjuncte.

Ideile de paradigmă și de comunitate disciplinară sînt reluate de autor în sens pozitiv ceva mai departe, în analiza relației dintre subiectul individual și subiectul colectiv al cunoașterii. Prin prisma acestei relații complexe urmează a fi înțelese acele trăsături ale cunoașterii obiectivate pe care le scoate în evidență — dîndu-le însă o interpretare improprie — K. Popper prin conceptul de ,,lume a treia". Procesul de cunoaștere are un caracter social-istoric, purtătorul lui fiind ,,subiectul colectiv, prin care trebuie să înțelegem sistemul social, ireductibil la conglomeratul oamenilor care îl alcătuiesc" (p. 280). Există o multitudine de subiecți colectivi ai cunoașterii, de la o comunitate științifică asociată unei ,,paradigme", pînă la comunitatea tuturor vorbitorilor unei limbi naționale. Subiectul colectiv al cunoașterii nu trebuie conceput totuși ca existînd în afara indivizilor reali, el nu efectuează acte de cunoaștere distincte de cele ale indivizilor din care este format. Produsele umane în care sînt obiectivate cunoștințe reprezintă cunoaștere doar în măsura în care se menține sau se reia activitatea corespunzătoare a unui subiect colectiv, deci, în ultimă instanță, a indivizilor ce compun un asemenea subiect colectiv.

Aceste remarci și precizări pertinente în sensul criticii concepției popperiene despre o epistemologie fără subiect cunoscător nu se însumează totuși într-o reinterpretare închegată și suficient de concretă a problematicii pe care această cpncepție încearcă să o soluționeze. Nevoia unor dezvoltări mai aplicate și mai complete se simte și în alte locuri ale cărții. Bunăoară atunci cînd (la p. 168—169) este menționată ideea lui Bachelard că esența științei moderne rezidă nu în descifrarea realității naturale, ci în studierea unor realități noi create de propria ei tehnologie experimentală, idee pe care autorul o respinge sumar, drept o variantă a identificării cunoașterii cu construirea obiectului, fără a zăbovi asupra semnificației faptelor ce au inspirat-o și fără a detalia o interpretare alternativă a acestor fapte. Alteori însă sînt relevate explicit complexitatea și caracterul deschis al unora din problemele epistemologiei contemporane, nevoia de noi investigații care să furnizeze mijloacele pentru soluții superioare, mai puțin schematice decît cele care se pot formula în prezent.

Dintre trăsăturile care dau valoarea cărții lui Lektorski și reținînteresul cititorului am releva îndeosebi multitudinea de planuri și perspective din care analizează relația cognitivă, bogăția și actualitatea informației științifice și filosofice pe care o cuprinde, preocuparea de a asigura acuratețe expunerii și argumentării într-o problematică de o reputată complexitate și dificultate.

D.S.

Thomas S. Kuhn, *Tensiunea esențială. Studii despre tradiție și schimbare în știință*, Trad. de Any Florea. Studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura științifică și enciclopedică 1982, 407 p.

La relativ scurt timp după apariția în 1976 a cărții sale fundamentale, *Structura revoluțiilor științifice*, Th. Kuhn este din nou prezent în librării cu *Tensiunea esențială*, carte ce cuprinde o serie de articole pregătite pentru conferințe, simpozioane, sau chiar pentru lucrări de mai mare întindere cum este volumul *The Philosophy of Karl R. Popper*.

Împărțită în două secțiuni, ,,Studii istoriografice" și ,,Studii metaistorice", lucrarea de față ne oferă posibilitatea cunoașterii în detaliu a modului în care Kuhn și-a elaborat concepția asupra unor teme de larg interes din lumea istoriei științei și a filozofiei științei. Trebuie remarcat, încă de la început, faptul că această carte, al cărei titlu ni se pare deosebit de inspirat, prezintă într-un crescendo vizibil *construcția* atît de controversatei probleme a dezvoltării științei.

Cititorul român, atît specialistul cît și cel doar interesat de probleme ale epistemologiei contemporane, cunoaște probabil principalele linii ale viziunii kuhniene din *Structura revoluțiilor științifice*" *. De aceea nu ne

* Vezi *Natura și dinamica științei în concepția lui Th. S. Kuhn*, de Mircea Flonta; ,,Cuvînt înainte" al aceluiași în *Tensiunea esențială*; V. Tonoiu, *Dialectică și relativism*; Angela Busuioc Botez, *Dialectica creșterii științei*; I. Pârvu, *Teoria științifică*.

propunem să reluăm, aici, concepția de ansamblu a lui Th. S. Kuhn.

Abordînd teme diverse ca „Relațiile dintre istoria și filozofia științei" sau „Obiectivitate, evaluare și alegerea teoriei", Kuhn ne oferă tabloul unei concepții noi asupra reconstrucției științei. Recunoscînd (în *Reflections on my Critics*, din vol. *Empiricism and the Growth of knowledge*) că: „...spre deosebire de mulți filosofi ai științei, eu am început ca istoric al științei, examinînd de aproape faptele vieții științifice" (p. 236), autorul *Tensiunii esențiale* își reafirmă atașamentul față de istoria științei.

Astfel modul său de abordare, în toate articolele, are ca punct de pornire istoria științei, atît cea „internă" cît și cea „externă". „În acest sens — va spune Kuhn — lucrarea mea (*Structura revoluțiilor științifice*, n.n.) a fost profund sociologică, dar nu într-un mod care să separe aspectul sociologic de cel epistemologic" (p. 46). Rediscutarea modului de a face istorie a științei și filosofie a științei de pe o poziție nouă în care, folosind o expresie kuhniană, ceea ce pînă acum „au părut rațe le vom vedea ca iepuri", constituie liantul în fapt a trei articole: „Conservarea energiei ca exemplu de descoperire simultană", „Structura istorică a descoperirii științifice" și „Logica descoperirii sau psihologia cercetării". Ceea ce-l interesează pe Kuhn în aceste articole, mai puțin în ultimul citat, este schimbarea „opticii" cercetătorilor față de fapte cunoscute de comunitatea științifică dar neluate în considerare pînă atunci. Ce-i face în definitiv pe 12 cercetători să pornească din domenii diferite și să ajungă la „conservarea" energiei? Cum de oxigenul a fost definit ca „aer pur" numai de trei cercetători, cînd practicienii științei l-au observat și obținut în diferite experimente? De ce oare sir Karl vede știința eroică acolo unde „eu (Kuhn) văd știința normală"?

Inevitabil Kuhn ajunge prin aceste întrebări la două teme fundamentale ale epistemologiei contemporane: alegerea între teorii rivale, competitive, și problema dezvoltării științei. Aceasta formează obiectul altor două studii: „Obiectivitate, evaluare și alegerea teoriei" (în primul caz) și „Tensiunea esențială: tradiție și inovație în cercetarea științifică" (în al doilea caz). Aceste articole trebuiesc însă conjugate cu un altul, „Noi reflecții despre paradigme", pentru a înțelege opțiunile lui Kuhn în privința celor două teme enunțate mai sus.

Discutarea unor criterii standard ca precizie, extindere, simplitate în alegerea, pe baza lor, între două teorii competitive îl fac pe Kuhn să ne trimită la cealaltă carte a sa prin exclamația: „Ce alt criteriu mai bun ar putea exista decît decizia grupului științific?". Numai aplicarea strictă a unor asemenea criterii standard nu duce în mod direct și la alegerea de către comunitățile științifice a aceleiași teorii sau a teoriei celei mai bune. Este posibil, spune Kuhn, ca datorită modului de angajare față de lista cu criterii oamenii de știință să ajungă chiar la concluzii diferite. De ce? Un posibil răspuns este acela că oamenii sau mai precis comunitățile științifice împărtășesc paradigme diferite. O comunitate științifică, formată din „practicienii unui domeniu al științei" duce, în opinia lui Kuhn, o existență independentă. Practicienii științei sînt „legați" prin „elementele comune din studiile și ucenicia lor" (p. 336), printr-o „comunicare relativ deplină în cadrul grupului și prin relativa unanimitate a aprecierilor grupului în probleme profesionale" (p. 337). Problema legăturii dintre comunitatea științifică și paradigmă este de fapt reluată de Kuhn (vezi pp. 334—360) pentru a preciza sensul acestui concept criticat ca ambiguu. Astfel autorul *Structurii revoluțiilor științifice* arată că: „Părțile constitutive ale matricei disciplinare includ majoritatea sau toate obiectele angajamentelor de grup descrise în carte ca paradigme, părți de paradigme sau paradigmatice (p. 338). „Matricea disciplinară" vine să precizeze modul de lucru, într-o mare măsură, al comunității științifice care poate fi cunoscută pe baza studierii unor elemente ca „generalizările simbolice, modelele și exemplele comune" (mai precis cazurile exemplare).

Am insistat asupra „paradigmei" fiindcă decodificarea acestui concept ne permite excursul intelectual în „miezul" modului de a gîndi a lui Kuhn. Noutatea modului de a privi știința și dezvoltarea ei se structurează la Kuhn pe următoarea idee: „Contrar unei impresii larg răspîndite, cele mai multe descoperiri și teorii noi în științe nu sînt pur și simplu adaosuri la stocul de cunoștințe existente" (p. 268). Știința nu este văzută de autor ca o întreprindere în care progresul se realizează cumulativ. Fiindcă trecerea de la o paradigmă la alta, schimbarea acesteia, are loc sub forma unei „convertiri" iar omul de știință „de regulă (își) restructurează echipamentul intelectual și tehnic pe care s-a bizuit înainte, renunțînd, la unele elemente ale convingerilor și practicii sale și găsind totodată noi semnificații și noi relații între multe altele". În definitiv viziunea kuhniană vrea să sugereze că odată cu schimbarea paradigmei se schimbă și modul de a vedea lumea. Edificatoare în acest sens este și următoarea idee: „Ca și opera lui Herschel și Röntgen, aceea a lui Priestley și Lavoisier i-a învățat pe cercetători să privească situații vechi într-o perspectivă nouă" (p. 220).

Kuhn se desprinde astfel de concepția standard, mai ales de cea popperiană, privind *„modul în care progresează știința"* și nu *„progresul științei înțeles cumulativ ca apropiere de adevăr"*. Mai mult, la pagina 325 citim: „...nu sînt sigur că ceea ce sir Karl ne-a dat este în genere o logică a cunoașterii... Sir Karl ne-a oferit nu o logică, ci mai curînd o ideologie; mai curînd decît reguli metodologice, el ne-a furnizat prescripții de procedură".

Încă de la apariția cărții sale *Structura revoluțiilor științifice* și mult timp după aceea, ruptura parțială sau totală de comunicație dintre Kuhn și mulți dintre filosofii științei s-a adîncit. Deși viziunea kuhniană este în mod teoretic apropiată celei standard, analizînd-o cu ajutorul acestor „selected studies" din volumul de față, se poate observa poziția diferită a lui Kuhn în abordarea întreprinderii științifice cu toate problemele ce le ridică aceasta.

Este totuși de neînțeles un lucru. Toți cei care-l critică uită formația de istoric al științei pe care o posedă Kuhn iar el, deși face dese referiri (autobiografice) și în Prefața *Tensiunii esențiale*, la modul în care s-a format, vorbește totuși de pe poziția unui filosof al științei. Ținînd cont de acest lucru, dacă *formația de bază* a lui Thomas S. Kuhn este de istoric al științei, după ce în prealabil își însușise știința fizicii ca student, se ridică următoarea întrebare: oare autorul acesta atît de controversat nu se afla, încă, cel puțin teoretic, pe pozițiile istoricului științei și nu pe cele ale filosofului științei? Răspunzînd în opinia noastră afirmativ ajungem la o primă concluzie: nu ceilalți filosofi ai științei folosesc *altă limbă* față de autorul *Structurii revoluțiilor științifice* ci chiar el, Kuhn, *are alt limbaj*.

Putem contura acum o a doua concluzie: unde majoritatea au văzut o „revoluționare" a filosofiei științei, este în opinia noastră, o restructurare radicală, e drept, a modului de a „face" istoria științei. Se explică astfel cel puțin parțial de ce cartea cealaltă a lui Kuhn pare de „neînțeles" pentru ceilalți autori care nu sînt istorici ca formație ci filosofi. Demonstrația lui Kuhn din primul articol al *Tensiunii esențiale* este, credem, în consens cu punctul nostru de vedere.

Forțînd puțin nota am putea spune că autorul nu privește reconstrucția științei sub aspectele ei metateoretice (în sensul de pur filosofice) ci reconsideră, asemenea studenților săi istorici, lucruri, fapte, noțiuni, teorii, situații etc. care filosofului științei nu i se par esențiale. Mai mult, propria sa viziune asupra științei aplicată la evoluția sa intelectuală ridică următoarea întrebare: s-a produs sau nu „convertirea" lui Kuhn de la istoricul științei la filosoful ei? Iată o întrebare la care Kuhn, din cîte știm, nu a dat nicăieri un răspuns clar, dar s-ar putea să-l găsim totuși într-o viitoare carte.

Dan Deliu

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ ANUALĂ A INSTITUTULUI DE FILOSOFIE

În zilele de 4—6 mai 1983 a avut loc la București, sub egida Secției de filosofie și logică a Academiei de științe sociale și politice și a Universității București, sesiunea științifică anuală a Institutului de filosofie, avînd ca temă centrală a dezbaterilor: CULTURĂ, VALOARE, PROGRES. Lucrările s-au desfășurat într-o ședință plenară și apoi pe secții fiind urmărite cu viu interes de un public larg: cadre didactice universitare, cercetători științifici, reprezentanți ai presei, activiști în domeniul ideologic și politic etc.

În ședința plenară au fost prezentate următoarele comunicări: *Problema valorilor în epoca noastră*, de acad. C. I. Gulian; *Conceptul de progres și sensul istoriei contemporane*, de prof. univ. dr. Ion Tudosescu; *Filosofie și tehnică în condițiile civilizației contemporane*, de prof. univ. dr. doc. Al. Tănase; *Conceptul axiologic de valoare și trecerea de la abordările nonfilosofice la filosofia culturii*, de prof. univ. dr. Ludwig Grünberg; *Probleme ale progresului și culturii în opera gînditorilor marxiști din România*, de dr. Radu Pantazi.

În cadrul *Secției I*, **Filosofie socială**, la *tema 1* (Tendințe ale progresului și restructurării valorice în epoca contemporană) au fost prezentate următoarele comunicări: *Contribuții la definirea unui concept modern de ideologie*, de prof. univ. dr. Constantin Borgeanu; *Rolul națiunii și al valorilor naționale în sistemul factorilor progresului social*, de prof. univ. dr. Ion Rebedeu; *Ideologia și puterea politică în progresul social*, de asist. univ. Speranția Sofian; *Știința și tehnologia — factori principali ai progresului*, de lect. univ. Viorica Oancea; *Omul — factor și criteriu al progresului social*, de lector univ. Vasile Văcar; *Dialectica subiect-obiect în viața socială din perspectiva monismului dialectic al filosofiei marxiste*, de asist. univ. Dumitru Borțun (Brașov); *Adevărul — valoare polidimensională din perspectiva sociologiei cunoașterii*, de asist. univ. Laura Pană; *Despre caz-alitate și măsură în științele sociale*, de Preda Alexandru Codru, stud. an III, filosofie; *Conștiință și progres*, de conf. univ. dr. Alexandru Florian; *Posibilități și limite ale procesului de formare a valorilor laice*, de conf. univ. dr. Florin Georgescu; *Critica criticii fideismului*, de conf. univ. dr. Georgeta Florea; *Rolul unor medii de influență în procesul emancipării de religie (cercetare concretă)*, de lector univ. dr. Aurelian Tache; *Despre unii parametri definitori ai stării de religiozitate*, de asist. univ. dr. Felicia Marian; *Pseudocultură și condiție umană*, de asist. univ. dr. Ion Bâtlan; *Valorile culturale în confruntare cu sistemul valorilor religioase*, de cercet. șt. Ion Goian.

În cadrul *Secției a II-a*, **Teoria culturii și antropologia filosofică** — avînd ca temă: *Dinamica valorilor culturii și condiția umană* — au fost prezentate următoarele comunicări: *Dialogul și coordonarea valorilor*, de lector univ. dr. Ion C. Popescu; *Politicul și moralul în sistemul de valori al civilizației socialiste*, de conf. univ. dr. Elena Voiculescu; *Dimensiuni ideologice ale culturii socialiste*, de lect. univ. dr. Ruxandra Călin; *Elemente ale determinismului culturii naționale socialiste*, de lector univ. Melania Borțun (Brașov); *Problema fericirii în perspectiva sistemului de valori al civilizației socialiste*, de lector univ. dr. Elena Raia; *Cultura viitorului — un model posibil*, de cercet. șt. dr. Oltea Mișcol, cercet. șt. dr. Elena Gheorghe; *Perspectiva filosofică asupra unor modele ale esenței umane*, de lector univ. dr. Elena Zamfir; *Natura umană — indicator al progresului moral*, de prof. Rodica Albu, Remus Anghel; *Filosofia și cultura. Perspective metodologice*, de Paul Caravia; *Stadiul de realizare a Atlasului axiologic. Măsurarea și cartografierea la scară națională a 18 orientări de valoare prin 28 de stații-pilot*, de cercet. șt. dr. Vasile V. Caramelea, prof. Cătălin Ionescu; *Indicatorii orientărilor de valoare și cele 8 clase de valori de bază istorice și contemporane. Corelări cu universalele de cultură*, de prof. Elena Parciu, prof. Steluță Șerbănescu; *Contribuția Atlasului axiologic la studiul integral al omului*, de lect. univ. dr. Georgeta Marghiescu-Ploeșteanu, prof. Angela Șerbănescu; *Relevanța indicatorului om-om pentru studiul sistemului politic*, de prof. Lăcrămioara Olteanu, prof.

Rev. de filos., XXX, 5, p. 484—489, București, 1983

Ion Sînmihăian; *Comportamente culturale generate de progresul științific și tehnic contemporan*, de cercet. șt. Maria Cobianu-Băcanu; *Unele note caracteristice educației ca formă de acțiune socială; un punct de vedere cu privire la rolul valorilor în educație*, de conf. univ. dr. Gheorghița Pop; *Însemnări despre experiența axiologică*, de conf. univ. dr. Ana Katz.

În cadrul *Secției a III-a*, **Estetica și filosofia artei** — a cărei temă este intitulată: *Valorile estetice și evoluția culturii* — au fost prezentate următoarele comunicări: *Valori estetice — valori politice*, de conf. univ. dr. Gheorghe Stroia; *Umanismul cultural al artei*, de lect. univ. Gheorghe Ceaușu; *Arta în „mitologia" omului contemporan*, de lect. univ. Cezar Radu; *Esteticul ca factor de progres*, de prof. Ioan Neacșu (Bacău); *De la fetișismul mărfii la arta defetișizantă*, de Dumitru Velea, secretar literar al teatrului „Valea Jiului" din Petroșani; *Semiotica și problema valorilor*, de asist. univ. Vasile Macoviciuc; *O perspectivă semiotică asupra progresului artistic*, de Florian Deleanu, stud. an IV, Facultatea de limbi străine; *Filosofia și romanul*, de prof. univ. dr. Ion Ianoși; *Artă și istorie: „arta" istoriei*, de asist. univ. Vasile Morar; *Statutul ontic al valorii de artă*, de asist. univ. Dorin Roman; *Valori estetice în evoluția științei*, de lector univ. dr. Traian Podgoreanu; *Creativitate științifică și creativitate artistică*, de cercet. șt. dr. Nina Nicolaeva; *Un model abstract al creației artistice și problema progresului în artă*, de Eva Olga Cătuneanu, stud. an V, Institutul de Arhitectură.

În cadrul *Secției a IV-a*, **Etica și teoria acțiunii**, cu tema Norme și valori morale, au fost prezentate următoarele comunicări: *Proprietatea socialistă și normativitatea morală*, de lector univ. dr. Ion Iosep; *Rolul valorii morale în asimilarea necesității sociale de către individul uman*, de prof. dr. Constantin Stroie; *Tendințe și mutații în caracterul normativității socialiste*, de cercet. șt. pr. dr. Liubomira Miroș; *Cerințele etosului socialist — instrumente de modelare a comportamentului*, de lector univ. dr. Marin Călin; *Forme particulare de manifestare a anomiei în socialism*, de conf. univ. dr. Stelian Stoica; *Unele paradigme ale sociologiei moralei și valorilor în perspectiva determinismului teleonomic*, de cercet. șt. pr. dr. Fred Mahler; *Orientarea valorică la cadrele didactice*, de prof. Pavel Popescu; *Bunul simț ca moment în procesul cunoașterii și acțiunii etice*, de prof. Alexandru Buleandră; *Geneza intuiției morale*, de Traian Gînju, redactor la „Scînteia tineretului"; *Aptitudine, aspirație și stil de conducere*, de conf. univ. dr. Ion Moraru; *Structura și dinamica socială a normei*, de conf. univ. dr. Ion Pietraru; *Specificul normelor morale în dezvoltarea socială*, de asist. univ. dr. Dumitru Crăciun; *Regula morală în drept*, de Emil Moroianu, redactor la Editura Academiei; *Delimitări între normă și valoare morală*, de lector univ. dr. Marieta Moraru; *Implicații practice ale argumentării morale*, de cercet. șt. Elena Cobianu; *Faptul moral la confluența valorilor*, de prof. Marioara Butucea; *Locul valorii etice în ontologia lui G. Lukács*, de prof. univ. dr. Niculae Bellu; *Este posibilă o întemeiere pragmatică a normativității și valorii morale?*, de cercet. șt. pr. Vasile Popescu.

În cadrul *Secției a V-a*, **Epistemologie și filosofia științei**, — având ca temă Valori și progres în cunoașterea științifică — au fost prezentate următoarele comunicări: *Intelect sau/și rațiune*, de prof. univ. dr. Ștefan Georgescu; *Presupoziții antropologice ale gnoseologiei*, de lector univ. dr. Vasile Tonoiu; *Opțiune științifică și valori științifice*, de conf. univ. dr. Mircea Flonta; *Creație științifică și dinamica paradigmelor culturale*, de cercet. șt. dr. Angela Botez; *Problema variabilității programelor de cercetare științifică*, de prof. Vasile Pirău; *Progresul științei ca progres conceptual*, de asist. univ. Adrian Iliescu; *Reconstrucția istorică și reconstrucția sistemică a ideii progresului cunoașterii științifice; controverse contemporane*, de Mircea Dumitru, stud. an III, filosofie; *Conceptul de „regularitate" și progresul științei*, de prof. Constanța Nițâ; *Strategia dezvoltării științei în R. S. România*, de lector univ. dr. Dana Savu; *Filosofia și progresul cercetărilor fundaționale ale matematicii*, de lector univ. dr. Marin Țurlea; *Teoria cuantică cu „parametrii ascunși" este un progres?*, de cercet. șt. pr. Stelian Popescu; *Stabilitatea „transrevoluționară" a teoriilor: interpretări epistemologice*, de lector univ. dr. Ilie Pârvu; *Informație și hazard în biologie*, de conf. univ. dr. Ion Drăghici; *Teorii alternative ale evoluției*, de cercet. șt. Cornel Damian; *Valoarea discursului non-apofantic*, de cercet. șt. pr. dr. Crizantema Joja; *Consonantismul — model epistemologic dialectic*, de cercet. șt. dr. Ion Stroie; *Aspecte privind statutul informației în știința și tehnica contemporană*, de asist. univ. dr. Maria Cornelia Bîrliba; *Trei modele ale reducerii interteoretice*, de prof. Adrian Miroiu.

În cadrul *Secției a VI-a*, **Logică și praxiologie**, cu tema: *Valori logice și sisteme normative*, au fost prezentate următoarele comunicări: *Sisteme teleologice dinamice*, de prof. univ. dr. Cornel Popa; *Aspectul pragmatic al inferenței cu norme*, de lector univ. dr. Drăgan Stoianovici; *Conceptul praxiologic de valoare*, de asist. univ. Vasile Mureșan; *Valoare de adevăr și valoare de cunoaștere la G. Frege*, de cercet. șt. pr. dr. Sorin Vieru; *Tabela kantiană a categoriilor libertății și programul*

actual al logicii normelor, de cercet. șt. dr. Călin Candiescu; *Implicații filosofice ale tentativelor de reducere a modalităților deontice la cele aletice*, de asist. univ. Gheorghe Constandache; *Structuri logice în actul deciziei sociale*, de asist. univ. dr. Paul Rotaru; *Contradicția dialectică și contradicția logică*, de lector univ. dr. Petre Bieltz; *Proprietăți logice și epistemologice ale implicației probabile*, de lector univ. dr. Acsinte Dobre; *Logica lui Petrus Ramus*, de conf. univ. dr. Mircea Constantinescu.

În cadrul *Secției a VII-a*, **Istoria filosofiei** — a cărei temă a fost intitutală: Confruntări contemporane cu privire la valorile filosofiei —, au fost prezentate următoarele comunicări: *Filosofia în sistemul valorilor teoretice; puncte de vedere contemporane*, de prof. univ. dr. Alexandru Boboc; *Conceptul de natură umană în „Manuscrisele economico-filosofice" ale lui Marx*, de prof. univ. dr. Gheorghe Al. Cazan; *Istorie și „lume posibilă" la Marx*, de lector univ. Damian Teodosiu; *Confruntări privind corelația dintre teorie și metodă în structura filosofiei marxiste*, de lector univ. dr. Ion Roșca; *Concepte ale filosofiei vechi în interpretări contemporane*, de conf. univ. dr. Gheorghe Vlăduțescu; *Comentariul tezei lui Hegel: „Metoda este structura întregului în esențialitatea sa"*, de Romeo Dobre, student an II, filosofie; *Gîndire, acțiune și progres în concepția lui B. Croce*, de cercet. șt. pr. dr. Simion Ghiță; *Cultură, civilizație, progres în concepția protestantismului contemporan*, de cercet. șt. Nicolae Mariș; *Structuralism — fenomenologie — hermeneutică*, de lector univ. dr. Florin Druță; *A. J. Ayer și valorile filosofiei*, de cercet. șt. pr. Emanoil Ancuța; *Valoarea criticii științei la E. Le Roy*, de cercet. șt. dr. Ioan Ivanciu; *M. Blondel și sursele spiritualismului contemporan*, de cercet. șt. Ion Bănșoiu; *Valori protofilosofice românești*, de dr. Adela Becleanu-Iancu; *Funcția modelatoare a culturii în iluminismul românesc*, de cercet. șt. pr. Gheorghe Epure; *Despre metafizica blagiană a valorilor*, de Petru Cristian, bibliotecar B.C.S.

În afara comunicărilor prezentate în secțiile de lucru, în cadrul sesiunii s-au mai desfășurat și lucrările a trei mese rotunde, cu următoarele teme: 1) *Karl Marx și fundamentarea modernă a factorilor și criteriilor progresului*; 2) *Valorile culturii și acțiunea culturală*; 3) *Creație, valorificare și critică filosofică*. La fiecare masă rotundă, în funcție de tema dată, s-au înscris cu intervenții numeroși participanți.

Comunicările prezentate și discuțiile ce au urmat în fiecare ședință au relevat interesul viu și actualitatea dezbaterilor pe tema sesiunii (cultură-valoare-progres) în viața noastră filosofică și ideologică.

E. F.

ȘTIINȚĂ — CREATIVITATE — CONȘTIINȚĂ SOCIALISTĂ

(sesiune științifică)

În ziua 11 iunie 1983 a avut loc la Timișoara o sesiune de comunicări cu tema: *Conștiința științifică, creativitatea și participarea adulților la viața social-politică și culturală*. Sesiunea a fost organizată în cadrul Festivalului Național „Cîntarea României" de: Consiliul Culturii și Educației Socialiste (Direcția culturii de masă), Academia de științe sociale și politice (Institutul de filosofie), Comitetul de Cultură și Educație Socialistă al Județului Timiș (Institutul de studii socio-culturale și educație permanentă Timiș).

Lucrările sesiunii s-au desfășurat în plen și pe secții, care, la rîndul lor, au întrunit sub o temă cu caracter general, un număr apreciabil de comunicări. Comunicările în plen au configurat spiritul și direcțiile ce au prezidat desfășurarea pe secții a lucrărilor, după cum sugerează însești temele tratate; *Formarea și dezvoltarea conștiinței științifice — componentă esențială a profilului moral-spiritual al omului societății noastre socialiste* (prof. Stan Cecilia, director adjunct al Direcției culturii de masă, Consiliul Culturii și Educației Socialiste); *Acțiunea culturală și nevoia de cultură în etapa actuală* (prof. univ. dr. Ion Tudosescu, director al Institutului de filosofie); *Festivalul național „Cîntarea României", premise și cadre ale creativității și participării oamenilor muncii la viața culturală* (prof. Anca Augusta, președinte al C.J.C.T. — Timiș).

În cele patru secțiuni (I. Conștiința socialistă și valorile culturii; II. Creativitate și participare la viața culturală; III. Conștiința științifică și modalitățile ei de configurare; IV. Democratismul cultural și perspectivele educației adulților) au fost prezentate peste 60 de comunicări care au cuprins aspectele cele mai diferite ale acestui proces profund de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste în actuala etapă. Ținînd seama de ponderea temelor cu caracter filosofic și de rolul pe care-l are filosofia materialist dialectică în formarea conștiinței științifice și în sporirea creativității, vom menționa mai jos o parte din comunicările cu caracter filosofic. Ținem însă să precizăm că toate comunicările au

prezentat idei și aspecte interesante ale acestui proces (în special comunicările care au avut la bază cercetări de teren, cercetări empirice efectuate cu ajutorul instrumentației sociologice). Semnalăm, astfel, dintre comunicările cu caracter filosofic: „Valorile politice și conștiința politică" (Ion Olteanu, cercetător științific la Institutul de filosofie); „Știința și conștiința: rolul autoeducației în modelarea sociopolitică a personalității" (conf. univ. dr. Cezar Apreotesei, Institutul Agronomic Timișoara); „Creativitatea modelului dialectic" (dr. Ion Stroie, cercetător științific la Institutul de filosofie); „Conștiința morală — acțiune și participare" (Cobianu Elena, cercetător la Institutul de filosofie); „Creativitate artistică și creativitate științifică" (dr. Nina Nicolaeva, cercetător la Institutul de filosofie); „Factorii psiho-sociali ai deblocării și stimulării creativității" (conf. univ. dr. Septimiu Chelcea, Academia „Ștefan Gheorghiu"); „Informația științifică, convingerea științifică și obiectivarea lor creatoare" (lect. univ. dr. N. Pitrop, Institutul Agronomic Timișoara); „Educația estetică și deschiderile personalității" (lect. univ. dr. Traian Podgoreanu, Univ. București); „Exigențele conștiinței științifice" (dr. Sorin Vieru, cercetător științific principal la Institutul de filosofie); „Aspecte ale formării conștiinței științifice" (Stelian Popescu, cercetător științific principal la Institutul de filosofie); „Model și preferință în formarea și dezvoltarea conștiinței științifice" (prof. univ. dr. Alexandru Boboc, Universitatea din București); „Funcții și disfuncții în difuzarea cunoștințelor științifice" (prof. univ. dr. Ion Iordăchel, Academia „Ștean Gheorghiu"); „Structura conștiinței religioase — versus conștiința științifică" (asist. univ. Octavian Bolintfi, Institutul Politehnic „Traian Vuia" Timișoara); „Resursele literaturii în educația estetică" (dr. Grigore Smeu, cercetător științific principal la Institutul de filosofie); „Cultura artistică — orizont de participare a maselor la viața spirituală" (dr. Dumitru Matei, cercetător științific principal la Institutul de filosofie); „Aspecte ale culturii muzicale prin mass-media" (Dragomirescu Lucian, cercetător la Institutul de filosofie); „Elemente de antropologie în mass-media" (Ion Goian, cercetător științific la Institutul de filosofie); „Omul: produs și făuritor al istoriei" (lector univ. dr. Magdalena Lăzărescu, Institutul de medicină Timișoara); „Legea de aur a frumuseții și valorile bibliofile, componente ale creativității și culturii" (prof. univ. dr. Ion Iliescu, Universitatea din Timișoara).

Aspecte diverse pe temele sesiunii au fost abordate și uneori izbutit lămurite, în comunicările prezentate de Franc Serbescu, Luminosu Doru, Petru Benea, Chișu Ștefan, Turcu Vasile, Emil Surdu, Avram Ioan, Virgil Constantinescu, Carmen Furtună, Maria Sandu, Suru Gheorghe, Carmen Grămadă, Pompiliu Grigorescu, Sorin Rădulescu, Csikos Ștefan, Viorel Sîrbu, Otto Benkö, Maria Cobianu-Băcanu etc.

Dezbaterile care au avut loc pe marginea comunicărilor au evidențiat necesitatea implicării mai profunde a cercetării filosofice în studiul dialecticii vieții sociale. Considerăm această sesiune științifică drept o contribuție izbutită la adîncimea unei teme de o mare actualitate teoretică și practică.

O precizare importantă: lucrările sesiunii vor apărea într-un volum ce va fi tipărit prin grija deosebită a Comitetului de Cultură și Educație Socialistă al Județului Timiș.

Ion Stroie

„TENDINȚE ÎN ȘTIINȚELE CONTEMPORANE"

(sesiune)

În ziua de 10 mai 1983, în Capitală, sub egida Secției de științe filosofice, psihologice și juridice a Academiei Republicii Socialiste România, a fost organizată o sesiune de comunicări cu tema: *Tendințe și orientări în științele contemporane.*

Lucrările s-au desfășurat în aula Academiei din București și la ele a participat un public variat și cu interes pentru situația științelor contemporane.

Comunicările prezentate au reușit să clarifice cîteva aspecte și fenomene definitorii pentru actuala etapă a dezvoltării științei pe plan mondial și în țara noastră. Ne mărginim la semnalarea titlurilor acestor comunicări: *Tendințe și orientări în teoriile științifice actuale* (ing. Mihail Florescu, membru corespondent al Academiei R.S. România); *Tendințe noi în dezvoltarea științelor tehnice* (acad. Remus Răduleț); *Tradițiile orientării teoretice în știința românească* (acad. C. Ionescu-Gulian); *Problematica materiei vii* (acad. Eugen Macovschi); *Raportul dintre științele tehnice, științele naturii și științele sociale* (prof. dr. Valter Roman); *Orientări în știința și tehnologia agricolă* (prof. dr. David Davidescu, membru corespondent al Academiei R.S.România).

E. F.

NOTE ȘI INFORMĂRI

De la Iași, primim tomul XXIX, pe 1983, al „Analelor Universității «Al. I. Cuza», seria de filosofie". Din sumar: Elena Puha — *Filosofie și istorie;* Marcel Gh. Morărașu, Petru Prejban, Benone Proca — *Participarea la conducere, sursă și etalon ale dezvoltării conștiinței socialiste;* Ionel Hagiu și Liviu Coptil — *Locul și rolul socialismului științific în formarea și dezvoltarea personalității;* Ioan Grigoraș — *Datorie și obligație morală.* Sub semnul moștenirii și actualității în gîndirea românească, sînt publicate o parte din lucrările sesiunii omagiale „Vasile Conta", organizată la Iași cu prilejul centenarului morții gînditorului materialist: Ion I. Ionescu — *Un contemporan de fapt și conștiință;* Petre Dumitrescu — *Vasile Conta, moment în geneza conștiinței de sine a filosofiei românești;* Tudor Ghideanu — *Ontologia legității la Vasile Conta;* Ștefan Afloroaiei — *Vasile Conta și ideea ondulației universale;* Mai Baciu — *Vasile Conta și determinismul social;* Ion Drăgan — *Determinismul psihic în concepția lui Vasile Conta;* Mihai Sărmășanu — *Aspecte antropologice în opera lui Vasile Conta;* Mitu Movilă — *Principiul istorismului în filosofia lui Vasile Conta;* Mihai Nistor — *Perspectivă istorică asupra religiei la Vasile Conta;* Ion Străchinaru — *Opera lui Vasile Conta în Buletinul „Societății de medici și naturaliști" din Iași;* Vasile Ctin Ciocârlan — *Vasile Conta, profund cugetător asupra educației;* Titus Raveica — *Vasile Conta la „Convorbiri literare";* Maria Dvoracek — *Vasile Conta, profil de jurist;* Ioan Burduja — *Vasile Conta, un valoros studiu financiar referitor la „răscumpărarea" căilor ferate.* În grupajul „Logică și filosofia limbajului" sînt reunite contribuții datorate lui Petru Ioan — *Soluția „autentic logică" în problema paradoxelor autoreferinței și dificultățile acesteia;* Traian Stirbăț — *Matematizarea logicii și alternativele ei metodologice;* Maria Cornelia Bârliba — *Cîteva remarci cu privire la raportul dintre adevăr și normă;* Constantin Marin — *Semn și sens în unele scrieri ideografice;* Antoh Carpinschi — *Funcții și trăsături ale limbajului ideologico-politic;* Dan Dobre — *Pentru o problematică a mass-mediei;* Meletina Toma — *Demonstrație și argumentare, motive de reconciliere.* „Analiza psihologică" este ilustrată de Stela Teodorescu și Luminița Iacob — *Distorsiuni ale condiției umane existențiale,* respectiv de către Elena și Tiberiu Rudică — *Aspecte psihologice ale tratării diferențiate a elevilor din ciclul gimnazial, provenite din casele de copii,* iar la rubrica „Semnal" sînt prezentate unele contribuții mai recente din domeniul pedagogiei.

★

Suplimentul la același tom cuprinde lucrările sesiunii științifice naționale „Raționalitate și discurs", organizată în octombrie 1982 la Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași. Citățm din sumarul primului volum (coordonator lect. dr. Petru Ioan): Elena Puha — *Despre specificul filosofiei;* Alexandru Boboc — *Hermeneutica versus Scientism. Însemnări despre semnificația unei mari dispute în metodologia științelor* (în germană); Angela Botez — *Raționalitatea științifică, accepții istorice și moderne;* Andrei Marga — *„Hermeneutica filosofică" și reabilitatea „filosofiei practice";* Virgil Catargiu — *Despre natura faptului istoric.* Sub genericul „Aspecte și domenii ale cunoașterii științifice", sînt reunite comunicările lui Mircea Flonta — *Raționalitatea științifică, o apreciere critică a concepției curente din perspectiva controverselor asupra fundamentelor unei discipline științifice;* Ștefan Papaghiuc — *Cercetarea structurilor și relaționarea științelor* (în franceză); Mitu Movilă — *Cunoașterea și științele tehnice;* Wolfgang Höwing — *Revoluția tehnico-științifică și unitatea cunoașterii în științele naturii* (în germană) Liviu Sofonea — *Geometrizarea teoriilor fizice* (în franceză); Tiberiu Oproiu și Elena Bădeanu — *Tendințe actuale în dezvoltarea mecanicii cerești;* M. Kneisel — *Chimia în sistemul științelor naturii, importanța ei pentru progresul tehnic și științific* (în germană). Urmează grupajul „Din istoria gîndirii asupra discursului, cunoașterii și acțiunii", în care figurează: Constantin Marin — *Fundamente teoretice ale discursului la Marcus Tullius Cicero;* Petru Dunca — *Semnificațiile mandalei în contextul culturii indiene;* Titus Raveica — *Cunoaștere și acțiune în „Degli eroici furori" și „Spaccio della bestia trionfante", reconsiderări critice și istorice;* Petru Ioan — *Temeiurile inducției și natura silogismului în concepția lui Jules Lachelier;* Ștefan Celmare — *„Deductivismul" lui Karl R. Popper.* Sub rubrica „Creație tehnico-științifică, decizie și predicție", volumul se continuă prin studiile semnate de: Maria Cornelia Bârliba — *Informație și „transformare gnoseologică";* Gorun Manolescu — *Legea direcției medii optime și o eventuală teorie a creației;* Traian Dinorel Stănciulescu — *Prolegomene la o metodologie a predicției în creația umană;* Mircea Balaiș — *Considerații asupra unui model logic al deciziei sociale* (în engleză); Vasile Mihai — *Studiul viitorului în contextul inteligenței artificiale* (în engleză), iar în secțiunea „Personalitate, comunicare, învățare", figurează contribuțiile lui: Sorin Antohi — *Utopica întîlnire;* Tiberiu Prună — *Personalitate și*

rațională; George Văideanu — Observații asupra structurilor nonformale și informale în învățământul românesc (în franceză); Liviu Antonesei — *Funcțiile contextului și ale gestualității în comunicarea verbală;* Stela Teodorescu și Luminița Iacob — *Forme inconsistente ale condiției verbale;* Mihai Nistor — *Intuitiv și discursiv în comunicarea estetică;* Stela Teodorescu și Luminița Iacob — *Personalitatea în perspectiva psihologiei vîrstelor, argument psihologic al posibilității educației permanente;* Vasile Miftode — *Integrarea socio-profesională a forței de muncă.*

Din volumul II al Suplimentului (coordonator conf. dr. Maria Carpov), menționăm grupajul „Logică, acțiune, gramatică și limbaj", prin studiile lui Dan Mihai Bârliba — *Cîteva considerații privind semantica deciziei logice;* Al. Leordean — *Redimensionarea parametrilor acțiunii în perspectiva analizei logice;* Petru Ioan — *Tipologia actelor de limbaj, un program de analiză lexicală cu profunde implicații logico-filosofice;* Melentina Toma — *Către o logică a raționamentului argumentativ;* Mărioara Gheorghiu — *Actualitatea* Gramaticii generale (în franceză); Oana Popîrda — *Funcția argumentativă a enunțurilor concesive* (în franceză); iar la secțiunea „Tipuri și dimensiuni ale discursului" : Iulian Popescu — *Figura esenței sau esența figurii;* Virgil Ciomoș *Semnificație și discurs;* Anton Carpinschi — *Conotație și denotație în discursul ideologico-politic;* A. Kalik — *Discurs iterativ* (în franceză); Olimpia Berca și Eugen Berca-Dorcescu — *Metafora în discursul științific;* Daniela Rusu — *Inovația lexicală în terminologia unor noi domenii științifice;* Radu Mihai Cozmei — *Înțelegerea alegoriei* (în engleză); Toader Saulea — *Iconul feminin în limbajul publicitar* (în franceză); Cristina Florescu — *Considerații generale privind statutul stilisticii în comparație cu poetica și retorica;* Bogdan Mihai Mandache — *Expresivitate și semnificație, considerații asupra dualității și unității retoricii și funcțiilor limbajului;* Valeriu Gherghel — *Discurs și contradiscurs în filosofie.*

P. I

★

A apărut recent nr. 130, mai-iunie-iulie 1983, a publicației „Cahiers du Cercle Ernest-Renan".

Cu o periodicitate de cinci numere pe an, Caietele publică studii originale, textele unor conferințe, recenzii și note de lectură, informații privind activitatea membrilor Cercului Ernest-Renan, toate axate pe cercetarea în spirit științific, raționalist, a istoriei creștinismului. Sînt investigate, pe multiple planuri, originele, credințele, instituțiile, practicile și diversele manifestări ale creștinismului, de-a lungul întregii sale istorii, precum și aspecte ale altor religii în măsura în care contribuie la buna înțelegere a acestuia.

Menționăm din cuprinsul ultimului număr articolele lui André Pelletier, *Trecerea de la cultura semitică la cultura elenistică la iudei* și Marco Trevès, *Limbajul secret al iudeilor persecutați sub Antiochus IV*, precum și analiza unui număr recent al revistei „Historia" (dec. 1982, nr. 433 bis) consacrat unei *dezbateri asupra lui Iisus,* întemeietorul mitic sau istoric al religiei creștine.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale,** vol. VIII, 1983, 160 p., 14 lei.
VASILE FLORESCU, **La rhétorique et la néorhétorique (Genèse. Évolution. Perspectives),** „Les belles lettres", Editura Academiei, Paris, București, 1982, 222 p., 21 lei.
VALTER ROMAN, **Revoluție și globalitate,** 1982, 300 p., 13 lei.
GHEORGHE MIHAI, **Elemente constructive de argumentare juridică,** 1982, 153 p., 13 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

TRAIAN GÂNJU, **Lumea morală,** 1982, 244 p., 10 lei.
VASILE DEM. ZAMFIRESCU, **Etică și etologie,** 1982, 304 p., 10 lei.
ATHANASE JOJA, **Istoria gîndirii antice,** vol. II (Comentarii aristotelice). Ediție îngrijită de C. Noica și Al. Surdu, 1982, 384 p., 28 lei.
* * * **Logica interogativă și aplicațiile ei.** Selecția textelor, traducerea, studiu introductiv, note și bibliografie de Constantin Grecu, 1982, 334 p., 18,50 lei.
* * * **Logica acțiunii. Studii.** Coordonator: Cornel Popa, 1983, 290 p., 12 lei.
CICERO, **Despre supremul bine și supremul rău.** Trad., studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheorghe Ceaușescu, 1983, 478 p., 32 lei.
GEORG HENRIK von WRIGHT, **Normă și acțiune.** Trad. de Sorin Vieru și D. Stoianovici, 1982, 242 p., 14,50 lei.
RODICA CROITORU, **Judecata între estetic și metafizic.** Relația propedeutic-metafizică a *Criticii facultății de judecare* a lui Kant cu sistemul criticilor, 1982, 140 p., 8,50 lei.
THOMAS S. KUHN, **Tensiunea esențială.** Studii despre tradiție și schimbare în știință. Trad. de Any Florea. Studiu introductiv de Mircea Flonta, 1982, 407 p., 34 lei.
LUCIAN CULDA, **Omul, valorile și axiologia,** 1982, 248 p., 14 lei.
ELENA FLOREA, **Națiunea. Realități și perspective,** 1982, 267 p., 17 lei.

EDITURA UNIVERS

MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă.** Trad. și note: Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.
EUGENIO GARIN, **Umanismul italian.** Trad. de Grigore Arbore, 1982, 268 p., 10 lei.
ERWIN HUFNAGEL, **Introducere în hermeneutică.** Trad. de Thomas Kleininger, 1981, 208 p., 8,25 lei.
TOMA ROMAN, **Artă și valoare,** 1983, 235 p, 11,50 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU, **Cartea întîlnirilor admirabile,** 1982, 320 p., 12 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION BIBERI, **Eseuri literare, filosofice și artistice,** 1982, 317 p., 14 lei.
ION IANOȘI, **Nearta — artă.** Vol. I, 1982, 285 p., 12,50 lei.

EDITURA DACIA

* * * **Teme hegeliene. Studii.** Coordonatori: Andrei Marga și Vasile Muscă. Prefață de Dumitru Ghișe, 1982, 328 p., 20 lei.
TUDOR CĂTINEANU, **Elemente de etică,** vol. I, 1982, 320 p., 16,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

VIRGIL EMILIAN CATARGIU, **Vasile Pârvan — filosof al istoriei,** 1982, 207 p., 10,50 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere,** vol. 8 (Trilogia cunoașterii), 1983, 737 p., 42 lei.
* * * **Materia, spațiu, timpul în istoria filosofiei premarxiste.** Ediție îngrijită de Georgeta Tănase. Prefață de Alexandru Tănase. Vol. I și II, 371 p. + 306 p., 1982, 16 lei.

EDITURA FACLA

TITU POPESCU, **Arta ca trăire și interpretare,** 1982, 174 p., 9,25 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Filosofia contemporană. Marxismul și confruntările de idei în lumea contemporană,** 1982, 315 p., 21,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **General și particular, național și internațional în revoluția și construcția socialistă**, 1982, 189 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate**, 1982, 237 p., 13 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Forțele motrice ale progresului social în epoca contemporană**, 1982, 237 p., 11,50 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României, NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și naționalitățile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României, NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1982, 253 p., 12 lei.

* * * Contribuții ale președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petru Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

G. LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale. Vol. I – Studiul actual al problemei.** Prefață de N. Tertulian. Trad. din lb. germană: Vasile Dem. Zamfirescu, Radu Stoichiță, 1982, 431 p., 18 lei.

ADAM SCHAFF, **Istorie și adevăr.** Prefață de Al. Boboc. Trad. din lb. germană: Al. Boboc, Ion Mihăilescu, 1982, 372 p., 18 lei.

TOADER MOLDOVAN, **Autoconducerea muncitorească pe coordonatele democrației muncitorești**, 1982, 204 p., 10 lei.

* * * **Ideea de dialectică în știință și filosofia contemporană.** Coordonatori: Al. Valentin, Stelian Popescu, 1982, 328 p., 19 lei.

* * * Athanase Joja, **Cunoaștere și acțiune.** Ediție îngrijită și studiu introductiv de Gh. Epure, București, 1982, 160 p., 9 lei.

MARIN BADEA, PAMFIL NICHIȚELEA, **Filosofia istoriei. Orientări și tendințe contemporane**, 1982, 254 p., 14 lei.

* * * **Problemele globale și viitorul omenirii.** Comunicările sesiunii științifice din 19 febr. 1982, 500 p., 19 lei.

PAUL DOBRESCU, **Tehnocrație și putere politică**, 1983, 264 p., 13 lei.

JURGEN HABERMAS, **Cunoaștere și comunicare.** Ediție îngrijită și prefață de Andrei Marga. Trad. din lb. germană: Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, 1983, 575 p., 25 lei.

RADU FLORIAN, **Antonio Gramsci – un marxist contemporan**, 1982, 255 p., 13 lei.

ELENA ZAMFIRESCU, **„Noua stîngă" între contestație și revoluție**, 1982, 196 p., 10 lei.

NICOLAE ANGHEL, **„Noua dreaptă" și capitalismul contemporan**, 1982, 105 p., 5 lei.

M. S. BELENKI, **Despre mitologia și filosofia Bibliei.** Cuvînt înainte și control științific de Oct. Chețan. Trad. din lb. rusă de Elena Maria Florescu, 1982, 190 p., 10 lei.

ALFRED KASTLER, **Această stranie materie.** Cu colaborarea lui Philippe Nemo. Prefață de Călin Beșliu. Trad. din lb. franceză de Ligia Ionescu, 1982, 252 p., 12 lei.

* * * **Confruntări în gîndirea politică contemporană.** Coordonator: Ovidiu Trăsnea, 1982, 416 p., 23 lei.

IONIȚĂ OLTEANU, **Dialoguri despre viitor**, 1982, 251 p., 13 lei.

* * * **Modul de viață și calitatea vieții.** Coordonatori: I. Rebedeu și Cătălin Zamfir, 1982, 350 p., 20 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure".** Coordonatori: Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, 1982, 278 p., 13,50 lei.

* * * **Teoria cunoașterii științifice.** Coordonatori: Ștefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu, 1982, 475 p., 49 lei.

REV. FILOS., XXX, 5, P. 383—490, BUCUREȘTI, 1983

ISSN 0034—8260

I.P. Informația c. 1457

43. 503

Lei 30

I 8066

Revista de
filosofie

DIN SUMAR

NICOLAE IONEL, O glorioasă aniversare: făurirea statului naţional unitar român
ELENA ZAMFIR, Filosofia şi ştiinţa în elaborarea unui model asupra esenţei umane
ELENA COBIANU, Implicaţii practice ale argumentării morale

CRONICA IDEILOR

SORIN VIERU, Ideografia fregeană în perspectiva culturală
ADRIAN-PAUL ILIESCU, Surse ale interesului pentru limbaj în filosofia contemporană

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

ION BANU, Socrate: argument în favoarea unei colecţii de „texte"
GH. VLĂDUŢESCU, Despre sistemul aristotelic al categoriilor
ANDREI MARGA, Jaspers *versus* Heidegger

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

FLORIN GEORGESCU, Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi religia contemporană

OPINII DESPRE CĂRŢI; REPERE BIBLIOGRAFICE

noiembrie — decembrie

1983

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990 0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.
Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226—București, România, str. 13 Decembrie nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM—Département Export—Import Presse, P.O.Box 136—137, telex 11226—rue 13 Décembre no 3, 70716 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8066

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

DEC. 2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXX Nr. 6 1983

2022

SUMAR

• NICOLAE IONEL, O glorioasă aniversare : făurirea statului național unitar român 495

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

• ELENA ZAMFIR, Filosofia și știința în elaborarea unui model asupra esenței umane 503
• ELENA COBIANU, Implicații practice ale argumentării morale 509
• EMILIA GULICIUC, Antitautologiile cotidianului sau aparența aparențelor . . . 512
• VIOREL GULICIUC, Introducere la problema radicalității 514

CRONICA IDEILOR

• SORIN VIERU, Ideografia fregeană în perspectivă culturală 518
• ADRIAN-PAUL ILIESCU, Surse ale interesului pentru limbaj în filosofia contemporană 523

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

• ION BANU, Socrate : argument în favoarea unei colecții de „texte" 531
• GH. VLĂDUȚESCU, Despre sistemul aristotelic al categoriilor 543
• ANDREI MARGA, Jaspers *versus* Heidegger 550

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

* * * Din *PANCIATANTRA*, sau despre înțelepciunea în purtare 554

OPINII DESPRE CĂRȚI

• ION ROȘCA : În jurul semnificației hegelianismului 559
• VICTOR SĂHLEANU, Semnificația multiplă a unor restituiri 562

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

• FLORIN GEORGESCU, Revoluția științifico-tehnică și religia contemporană . . 556

REPERE BIBLIOGRAFICE

• **Alexandru R. Florian.** *Procesul integrării sociale*, București, 1983 (MIHAI MILCA); **F. Brentano,** *Deskriptive Psychologie*, Hamburg, 1982 și **L. Landgrebe,** *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie*, Hamburg, 1982

Rev. filos., **XXX**, 6, p. 491–584, București, 1983

35220

(AL. B.); **G. M.-M. Cottier,** *L'ateismo del giovane Marx. Le origini hegeliene,* Milano, 1981 (N. I. MARIŞ); **P. P. Gaidenko,** *Evoliuția poniatia nauki. Stanovlenie i razvitie pervîh naucinîh programm,* Moskva, 1980 (N.I.M.); **John C. Eccles,** *Wahrheit und Wirklichkeit. Mensch und Wissenschaft,* Berlin—Heidelberg—New York, 1975 (AL. BOBOC); * * * *Heidegger's Existential Analytic,* The Hague, Paris, New York, 1979 (N. I. MARIŞ); **Enrico Garulli,** *Heidegger e la storia della ontologia. Studi filosofici,* Urbino, 1978 (N.I.M.); **Donald Michie,** *Machine Intelligence and Related Topics,* New York, London, Paris, 1982 (ALEXANDRU-VIOREL MUREŞAN). 570

NECROLOG: GEORGE TOMUȚA 579

NICOLAE NOVAC 580

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC, Tomul XXX (nr. 1—6, 1983) 581

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXX № 6 1983 г.

СОДЕРЖАНИЕ

• НИКОЛАЕ ИОНЕЛ, Славное событие: созданиe основания румынского национального единого государства 495

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

• ЕЛЕНА ЗАМФИР, Моделирование человеческой сущности в философии и науке 503
• ЕЛЕНА КОБИАНУ, Практические импликации моральной аргументации . 509
• ЭМИЛИЯ ГУЛИЧУК, Антитавтологии быта или вероятность вероятностей 512
• ВИОРЕЛ ГУЛИЧУК, Вводные замечания по вопросу радикальности . . . 514

ХРОНИКА ИДЕЙ

• СОРИН ВИЕРУ, Идеография Фреге в перспективе культуре 518
• АДРИАН-ПАУЛ ИЛИЕСКУ, Чем объясняется интерес к языку современной философии 523

ИЗ ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

• ИОН БАНУ, Сократ: аргумент в пользу хрестоматии 531
• Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, О системе категории Аристотеля 543
• АНДРЕЙ МАРГА, Ясперс *версус* Хейдеггер 550

РАЗМЫШЛЕНИЯ. АФОРИЗМЫ. ИЗРЕЧЕНИЯ

* * * Из *Панчатантры* — о мудрости в действии 554

МНЕНИЯ О КНИГАХ

• ИОН РОШКА, О месте гегельянства 559
• ВИКТОР СЭХЛЯНУ, Многозначность смыслонаследия 562

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

• ФЛОРИН ДЖОРДЖЕСКУ, Научно-техническая революция и современная религия 556

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 570
ТЕМАТИЧЕСКИЙ И АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ, 1983 581

Rev. filos., XXX, p. 491–584, Bucureşti, 1983

REVISTA DE FILOSOFIE
REVUE DE PHILOSOPHIE

Tome XXX N° 6 1983

SOMMAIRE

• NICOLAE IONEL, Un important anniversaire: la création de l'Etat national unitair roumain 495

NOTES PHILOSOPHIQUES

• ELENA ZAMFIR, La philosophie et la science dans l'élaboration d'un modèle sur l'essence humaine 503
• ELENA COBIANU, Implications pratiques de l'argumentation morale 509
• EMILIA GULICIUC, Les antitautologies du quotidien ou l'apparence des apparences 512
• VIOREL GULICIUC, Introduction dans le problème de la radicalité 514

LA CHRONIQUE DES IDÉES

• SORIN VIERU, L'idéographie de Frege dans la perspective culturelle 518
• ADRIAN-PAUL ILIESCU, Les sources de l'intérêt pour le langage dans la philosophie contemporaine 523

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

• ION BANU, Socrate: argument en faveur d'une collection de „textes" 531
• GH. VLĂDUȚESCU, Sur le système aristotélique des catégories 543
• ANDREI MARGA, Jaspers *versus* Heidegger 550

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

• * * *, Quelques textes de *PANCIATANTRA* ou de la sagesse dans le comportement 554

OPINIONS SUR LES LIVRES

• ION ROȘCA, Au sujet de la signification du hégélianisme 559
• VICTOR SĂHLEANU, La signification multiple de quelques restitutions 562

RÉPONSES À DES QUESTIONS

• FLORIN GEORGESCU, La révolution scientifique-technique et la religion contemporaine 566

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 570
INDEX THÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE, Le tome XXX (les numéros 1–6, 1983) 581

Rev. filos., **XXX**, *6*, p. 491–584, București, 1983

O GLORIOASĂ ANIVERSARE: FĂURIREA STATULUI NAȚIONAL UNITAR ROMÂN

În calendarul marilor sărbători naționale ale poporului român, actul istoric de la 1 Decembrie 1918 se înscrie, cu litere de aur, ca un eveniment de însemnătate excepțională în destinele patriei noastre, în progresul ei. Unirea Transilvaniei cu România a marcat încununarea unor lupte multiseculare și a năzuinței dintotdeauna ale tuturor românilor de-a avea un stat unitar, independent, de-a trăi în libertate, în demnitate și lumină, în bună pace, prietenie și colaborare cu vecinii lor, cu toate popoarele lumii.

Unirea cea Mare — cum i se spune la noi — nu a fost dăruită românilor de marile puteri, nu a apărut din senin, dintr-un „accident al istoriei" sau din „jocul dragostei și al întîmplării", n-a fost efectul unor tranzacții diplomatice abile, ci consecința firească a luptei maselor largi populare, a muncitorimii, țărănimii, intelectualității, a cercurilor înaintate ale burgheziei, a principalelor clase și pături sociale din societatea românească, reprezentînd, deci, creația conștientă a întregului popor, opera temeinică a întregii noastre națiuni. Relevînd condițiile istorice ale împlinirii acestui proces, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta: „Desfășurarea evenimentelor istorice demonstrează în modul cel mai categoric faptul că Unirea nu a fost efectul unei întîmplări, rodul unei simple conjuncturi favorabile sau al înțelegerilor intervenite la masa tratativelor, ci rezultatul luptei hotărîtoare a celor mai largi mase ale poporului, un act de profundă dreptate națională, realizarea unei concordanțe legice între realitatea obiectivă și drepturile inalienabile ale poporului, pe de o parte, și cadrul național cerut cu stringență de aceste realități. Tratatul de pace încheiat ulterior n-a făcut decît să consfințească starea de fapt existentă, situația creată ca urmare a luptei maselor populare din România și din Transilvania, a întregului nostru popor" [1].

Constituindu-se ca un imperativ, dar avînd rădăcini adînc înfipte în existența milenară neîntreruptă a poporului nostru în vatra sa străbună, Unirea cea Mare din anul 1918 a avut o determinare complexă. Din ansamblul premiselor care au condiționat și au pregătit evenimentul de vîrf de la 1 Decembrie 1918 în opera unirii se cuvin evidențiate cadrul unitar al teritoriului pe care s-au dezvoltat românii, comunitatea de limbă — apreciată de unii specialiști ca fiind cea mai importantă trăsătură distinctivă sau componentă a națiunii, comunitatea de viață economică, comunitatea de viață culturală, spiritualitatea unitară exprimată atît în creația populară cît și în cea cultă, mișcarea culturală de eman-

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 17, București, Edit. politică, 1979, p. 275.

cipare națională, o veritabilă ideologie a Unirii manifestată multiform, ampla activitate politică la care mase largi, tot mai conștientizate, au participat activ. Făurirea statului național unitar român este strîns legată de afirmarea națiunii române, de dezvoltarea vieții naționale a poporului nostru.

Evocînd aceste premise, se cere amintit, înainte de toate, faptul că poporul român s-a format în spațiul carpato-danubiano-pontic, încă pe la jumătatea primului mileniu al erei noastre și că el s-a dezvoltat unitar, conștiința originii daco-romane comune, a continuității și unității sale etnice păstrîndu-se și întărindu-se de-a lungul secolelor. Datorită caracteristicilor evului mediu, în care predomina fărîmițarea politică, poporul român s-a dezvoltat în trei state: Țara Românească, Transilvania și Moldova, asupra lor exercitîndu-se mereu și presiunea monarhiilor feudale vecine. Evident că scindarea aceasta teritorială a îngreunat lupta poporului român împotriva jugului otoman și habsburgic, a frînat progresul social-economic și însuși procesul de închegare a națiunii române. Dar, indiferent de stăpînirea străină sau de relațiile de suzeranitate cu marile imperii feudale vecine, între țările române și între românii de pretutindeni s-au statornicit numeroase și permanente legături economice, sociale și culturale, s-au realizat înțelegeri și alianțe, mișcări demografice, contacte și legături religioase și militare, raporturi de înrudire, schimburi intense de oameni și activități sau bunuri etc. — toate contribuind din plin la întărirea comunității de limbă și factură psihică a poporului român, a conștiinței unității de neam și, apoi, naționale a românilor. La aceste premise se referea cel mai de seamă istoric român, Nicolae Iorga, atunci cînd arăta că „cea dintîi unire a românilor a existat, cînd în capul cărturarilor nu răsărise această idee, în unitatea perfectă a vieții economice, așternută pe unitatea perfectă a vieții generale" [2], a felului lor de a fi.

Amintim, totodată, faptul că împrejurările obiective au făcut ca de-a lungul istoriei, din perioada formării statelor feudale românești pînă chiar în epoca modernă, alături de români, pe teritoriul țării noastre să se așeze și alte etnii, grupuri de populații de altă naționalitate. Convețuind și conlucrînd, ei au învățat că au aceleași interese fundamentale, că numai împreună oamenii muncii se pot opune cu succes exploatării interne și externe, își pot apăra libertatea. Solidaritatea în luptă s-a manifestat din plin în mișcările sociale pentru progres, în răscoale și acțiuni revoluționare, în nenumăratele bătălii de clasă.

Procesul formării națiunii române [3] reflectă, în linii generale, legitățile obiective ale transformării comunităților etnico-sociale feudale (popoare) în națiuni, evidențiind, în același timp, și anumite particularități determinate de evoluția istorică specifică a poporului român. Este vorba de continuitatea și unitatea etnică a populației autohtone în cele trei mari provincii istorice românești — Țara Românească, Transilvania și Moldova. Este vorba de legăturile strînse dintre locuitorii țărilor române,

---

[2] N. Iorga, *Elemente economice în cultura românească*. Conferințe și prelegeri, vol. I, București, 1943, p. 53.

[3] În studiul nostru *Încununare firească a năzuinței și luptei seculare pentru unitate a poporului român*, („Revista de filosofie" nr. 6, 1979), am emis ipoteza *protonațiunii* ca formă de comunitate social-etnică de tranziție la națiune, avînd în vedere unele popoare foarte stabile în vatra lor, cu tradiții îndelungate de organizare statală etc.

legături multilaterale constituite într-o veritabilă osmoză, devenite un complex economic național unitar, o spiritualitate comună, o viață culturală unitară, o conștiință de sine. În fine, este vorba de faptul că, suferind secole de-a rîndul dominația străină, care i-a tulburat viața și activitatea, i-a frînat și întîrziat progresul economic și cultural, poporul român a luptat neabătut pentru independență și suveranitate, prețuind libertatea ca pe bunul cel mai de preț, manifestîndu-și mereu vocația de pace și conlucrare fertilă cu vecinii, solidaritatea cu forțele progresiste de pretutindeni, cu toți cei care militează pentru emanciparea socială și națională.

În condițiile destrămării feudalismului, ale apariției și dezvoltării capitalismului, adică încă din secolul al XVIII-lea, s-a ivit și a început să se afirme *națiunea română*. „Națiunea — se spune în Programul P.C.R. — — este produsul dezvoltării societății omenești pe o treaptă superioară. Ea a apărut pe scena istoriei odată cu dezvoltarea forțelor de producție, care a determinat formarea statelor naționale bazate pe comunitatea de teritoriu, a intereselor economice, a originii și limbii, deci odată cu apariția burgheziei și, implicit, a proletariatului. Formarea națiunilor și a statelor naționale a jucat un rol de importanță istorică în progresul general economico-social al omenirii" [4].

De reținut că luptele pentru emanciparea națională a poporului român, care s-au împletit inevitabil cu luptele sociale, au constituit primele forme de afirmare a națiunii române. Așa cum a demonstrat și revoluția de la 1821 condusă de Tudor Vladimirescu, lupta națională s-a situat la loc de frunte în toate programele politice și reformatoare ale militanților și cercurilor progresiste, înaintate din acea perioadă. Revoluția burghezo-democratică de la 1848, care a lărgit și adîncit legăturile naționale ale poporului român și a ridicat la rangul de sarcină istorică esențială realizarea unității naționale a românilor, poate fi considerată drept momentul istoric hotărîtor al afirmării națiunii române și a conștiinței naționale a românilor [5].

Revoluția de la 1848, desfășurată concomitent în cele trei țări române, a înscris pe steagul ei, alături de revendicările cu caracter social, legate de înlăturarea servituților feudale, țelul unității naționale, pentru că — după cum scria Nicolae Bălcescu — „Noi românii nu vom putea fi puternici pînă cînd nu ne vom uni cu toții într-unul și același corp politic (stat — n.n., N.I.). Să ne concentrăm toată puterea, toate voințele într-un singur popor, într-o singură voință". Obiectivele sociale și naționale și-au găsit expresia în documentele programatice ale moldovenilor, transilvănenilor și muntenilor, atît de viguros exprimate în primăvara și vara lui 1848. Este vorba de documentele cunoscute sub denumirile de „Prințipiile noastre pentru reformarea patriei" și de „Dorințele partidei naționale în Moldova" ale revoluționarilor din Moldova, de ideile formulate în coloanele publicațiilor „Gazeta de Transilvania" și „Foaie pentru

[4] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 143.

[5] A se vedea cursul pentru învățămîntul politico-ideologic editat de Secția Propagandă a C.C. al P.C.R.: *Probleme ale istoriei patriei, a Partidului Comunist Român* — Universitatea politică și de conducere — anul III. *Teze și bibliografii*, 1981, p. 262—263.

minte, inimă și literatură" din Transilvania, sau „Pruncul român" și „Poporul suveran" din Muntenia.

În ianuarie 1859, datorită elanului patriotic, stăruinței și abnegației maselor largi populare de la orașe și sate, avînd în fruntea lor înflăcărați militanți politici și cărturari înaintați, s-a înfăptuit unirea Munteniei și Moldovei sub domnia luminoasă a lui Alexandru Ioan Cuza. Unirea Principatelor a reprezentat actul care a pus bazele statului național român modern. Unirea din 1859 „a marcat intrarea țării noastre în noua etapă a evoluției ei capitaliste, a ridicat pe o treaptă superioară lupta de eliberare națională, mișcarea revoluționară a maselor muncitoare pentru drepturi și libertăți sociale" [6].

La scurt timp după Unirea Principatelor Române, în urma războiului antiotoman din 1877—1878, a fost cucerită independența de stat a României — rezultat al luptei eroice a armatei române, al voinței ferme de libertate și neatîrnare a poporului nostru. Proclamarea independenței de stat și afirmarea României pe plan internațional au reactivat lupta pentru eliberarea națională a maselor românești aflate sub dominația străină, ele văzînd în statul român independent sprijinul cel mai prețios în realizarea năzuințelor lor.

Evident că dobîndirea independenței absolute de stat a conferit națiunii române noi atribute de împlinire și afirmare. Procesul de dezvoltare și consolidare a trăsăturilor națiunii române moderne s-au accentuat la finele secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, favorizat fiind și de evoluția ascendentă a mișcării muncitorești și socialiste, care a militat consecvent pentru eliberarea socială și națională a poporului român, pentru desăvîrșirea unității sale de stat. „Voim Dacia așa cum ea fu, fiindcă istoria și dreptul, tradițiunea și plebiscitul, trecutul și prezentul ne dă dreptul de a aspira la o Dacie română. Acest pămînt, udat cu sîngele și sudoarea strămoșilor noștri, înmulțit cu țărîna lor de douăzeci de ori secular, e al nostru" [7] — declarau socialiștii români, militînd pentru constituirea unei „Dacii fără stăpîni" și „întemeiate pe dreptate", în care românii, „sfărîmînd despotismul umilitor al străinului, vor răsturna totodată rușinosul despotism al burghezilor" [8].

Menționăm că socialiștii români au urmărit cu viu interes mișcarea memorandistă [9], solidarizîndu-se, ca întreaga națiune română, cu această acțiune a românilor transilvăneni, s-au preocupat de evoluția în general a problemei naționale, țintind să realizeze „o Românie liberă și alcătuită din cetățeni liberi economicește și politicește". Deosebit de semnificativ este faptul că, la Congresul de constituire a P.S.D.M.R. din 1893, delegații au relevat că în Transilvania trei milioane de români sînt lipsiți de orice

[6] *Programul P.C.R.*, p. 33.
[7] „Dacia viitoare", an. I, nr. 2, din 16 februarie 1883, p. 21.
[8] *Ibidem*, nr. 12 din 15 iulie 1883, p. 190.
[9] Alcătuit de Iuliu Coroianu, *Memorandumul* a fost opera colectivă a celor mai reprezentativi dintre intelectualii și oamenii politici transilvăneni din acea perioadă. Bilanț acuzator la adresa politicii duse de cercurile guvernante austro-ungare în cei 25 de ani de dominație dualistă, semnat la 26 martie 1892 de Ioan Rațiu, Gh.Pop de Băsești, Eugen Brote, Vasile Lucaciu și Septimiu Albini, transmis la finele lui mai, de o delegație alcătuită din 300 de persoane la curtea din Viena, acest document important cuprindea doleanțele populației române din Transilvania, revendicările ei politice. Autoritățile i-au întîmpinat cu ostilitate pe memorandiști, i-au judecat și condamnat.

drepturi politice și supuși la diferite vexațiuni din partea administrației austro-ungare.

La începutul secolului al XX-lea, ca urmare a progresului economic, social, politic și cultural al societății românești, în fața națiunii române se ridica tot mai imperios necesitatea desăvîrșirii unității statale, a eliberării teritoriilor aflate sub stăpînirea străină și aunirii lor „cu țara". O asemenea problemă a construcției naționale de stat se afla și-n fața altor popoare din centrul și sud-estul Europei, care nu reușiseră încă să-și realizeze state unitare, independente. Încă în 1913, V. I. Lenin remarca faptul că „în toată Europa răsăriteană (Austria și Balcanii) și în Asia, adică în țările vecine cu Rusia, transformarea burghezo-democratică a statelor — care pretutindeni în lume a dus, într-o măsură mai mare sau mai mică, la crearea de state naționale independente sau de state formate din naționalități cît mai apropiate sau înrudite între ele — nu a luat încă sfîrșit sau se află abia la început" [10]. Evidențiind justețea acestei cauze, el considera că „trezirea maselor din somnolența feudală, lupta lor împotriva oricărei asupriri naționale, pentru suveranitatea poporului, pentru suveranitatea națiunii reprezintă un fenomen progresist" [11].

Într-un asemenea context, lupta de eliberare a românilor din teritoriile aflate sub dominația străină, secondată de manifestările de solidaritate ale conaționalilor din România, a sporit în amploare și intensitate. Elocvente pentru atmosfera vibrantă, de înălțător patriotism ce caracteriza perioada aceea sînt manifestările festive organizate atunci cu prilejul împlinirii a 300 de ani de la moartea lui Mihai Viteazul (1901), a 400 de ani de la moartea lui Ștefan cel Mare (1904), sărbătorirea a 50 de ani de la Unirea Principatelor (1909) și încă altele, devenite evenimente ale timpului, cu puternice rezonanțe educative, mobilizatoare.

România a intrat în primul război mondial, în 1916, nu cu intenții de cotropire sau acaparare de teritorii străine, nu ca țară imperialistă — așa cum susțin unii istorici străini falsificatori ai adevărului istoric, ci din dorința dăsăvîrșirii statului național unitar, pentru eliberarea teritoriilor românești de sub dominația Austro-Ungariei. Cedînd presiunilor Antantei, cercurile conducătoare ale țării au hotărît intrarea în război alături de Anglia, Franța și Rusia, care au promis satisfacerea dezideratului unității noastre naționale. Desfășurarea evenimentelor va duce la condiții favorabile pentru realizarea integrală a aspirațiilor de unitate ale poporului român, ca rezultat al puternicelor zguduiri sociale ce s-au produs în ambele tabere beligerante. Idealul național — unirea — a însuflețit națiunea noastră în tot timpul marii conflagrații mondiale, a generat eroismul de masă dovedit pe cîmpurile de bătaie, în măreața epopee de la Mărăști, Mărășești și Oituz, în munca dîrză din spatele frontului, în hotărîrea și fermitatea cu care s-a acționat pentru apărarea României ca patrie a tuturor românilor [12].

---

[10] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 23, București, Edit. politică, 1964, p. 333.

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 24, ediția a doua, București, Edit. politică, 1964, p. 144.

[12] Pe baza unor documente de necontestat, istoricii Mircea Mușat și Ion Ardeleanu prezintă, în capitolul „România — patria tuturor românilor" din lucrarea *De la statul geto-dac la statul român unitar* (București, Edit. științifică și enciclopedică, 1983), un veritabil film al evenimentelor din 1918, care au fost încununate de Unirea cea Mare de la 1 Decembrie (p. 554—657).

Pe fondul ascuţirii la maximum a contradicţiilor orînduirii capitaliste şi al intensificării fără precedent a luptei popoarelor asuprite pentru eliberare şi unitate naţională, în condiţiile victoriei Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie care a inaugurat era lichidării dominaţiei imperialismului şi colonialismului, s-au prăbuşit imperiile ţarist şi austro-ungar, şi la finele primului război mondial s-a format un şir de state naţionale independente. În aceste împrejurări istorice, prin lupta maselor populare şi prin decizia forurilor lor reprezentative, s-a ajuns la Unirea cea Mare de la 1 Decembrie 1918, momentul în care Marea Adunare Naţională de la Alba Iulie a marcat desăvîrşirea procesului istoric de formare a statului naţional unitar român.

Operă istorică a întregii naţiuni, măreţul eveniment de la 1 decembrie 1918 a avut consecinţe dintre cele mai favorabile asupra dezvoltării de ansamblu a României moderne. Unirea a determinat creşterea considerabilă a potenţialului economic-productiv al ţării, stimulînd creşterea forţelor de producţie şi îndeosebi a industriei, o intensă şi bogată activitate politică, cultural-ştiinţifică şi artistică. În noile circumstanţe, mişcarea muncitorească a cunoscut o amploare deosebită, forţele progresiste s-au afirmat mai viguros în viaţa politică a României, creaţia spirituală a înregistrat succese remarcabile. Trebuie menţionat, totodată, că oamenii muncii maghiari, germani şi de alte naţionalităţi au înţeles, chiar în condiţiile orînduirii capitaliste, că locul lor este alături de oamenii muncii români, că n-au decît o patrie — comună cu românii, România.

Dar, cu toate progresele evidente înregistrate în diferite domenii de activitate, în dezvoltarea materială şi spirituală a României în anii de după Unirea din 1918, marile probleme sociale şi economice ale societăţii româneşti îşi vor găsi soluţionarea abia în anii revoluţiei şi construcţiei socialiste, sub conducerea Partidului Comunist Român.

Într-o perioadă istorică relativ scurtă, România a parcurs mai multe etape istorice şi a trecut la făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Au fost lichidate pentru totdeauna proprietatea capitalistă-moşierească asupra mijloacelor de producţie, exploatarea şi asuprirea de clasă; în industrie şi agricultură s-a realizat o economie socialistă unitară, bazată pe proprietatea comună a oamenilor muncii asupra mijloacelor de producţie; s-a asigurat înfăptuirea principiului socialist de repartiţie a produsului social şi a venitului naţional. Pe această bază, forţele de producţie au cunoscut o dezvoltare puternică şi rapidă. România s-a transformat, numai în cîteva decenii, dintr-un stat cu o industrie şi o agricultură înapoiate, într-un stat industrial-agrar, cu o industrie modernă şi o agricultură în plin progres. Dar cifrele grăiesc de la sine despre marile înfăptuiri ale României în anii edificării socialismului. În intervalul de timp 1950—1982 populaţia ţării a crescut de la 16.311 mii locuitori la 22.478 mii locuitori, populaţia ocupată de la 8.377 mii de persoane la 10.400 mii persoane, iar numărul personalului muncitor — de la 2.123 mii persoane la 7.553 mii persoane, ceea ce înseamnă 5.430 mii locuri de muncă noi în economia naţională. Volumul investiţiilor s-a majorat de 30 de ori, valoarea fondurilor fixe existente — de 9,7 ori, produsul social şi venitul naţional — de 15 ori. Producţia industrială s-a mărit de 34 ori, producţia

agricolă — de 3,7 ori (în 1982 am avut cea mai mare recoltă de cereale din istoria țării — circa 1.000 kg de fiecare locuitor !). Volumul comerțului exterior a crescut de 34 ori, iar numărul țărilor cu care întreținem relații economice a ajuns de la cîteva zeci la 150. Venitul național pe locuitor este de 11 ori mai mare, iar cheltuielile social-culturale pe un locuitor s-au majorat de 15 ori. Durata medie a vieții a crescut de la 42 ani în 1932 (iar după unele date, și în 1941) la circa 70 ani în prezent — și acest indicator este mai elocvent decît oricare altul ! [13]

Dezvoltarea puternică a forțelor de producție, prin aplicarea consecventă a politicii de industrializare socialistă, a determinat profunde transformări de ordin cantitativ și calitativ în întreaga economie națională, în structura socială a țării, a dinamizat viața cultural-științifică, a creat noi și mai propice posibilități de angrenare a României în circuitul mondial de valori materiale și spirituale. Progresul multilateral și rapid al țării, civilizația modernă socialistă care se edifică în patria noastră se repercutează pozitiv și asupra națiunii române și a naționalităților conlocuitoare, care au cunoscut o veritabilă renaștere și înflorire.

Cu o viață economică tot mai prosperă, cu o structură socială în care au dispărut clasele exploatatoare, iar muncitorimea își îndeplinește cu succes rolul de clasă conducătoare în alianță cu țărănimea și celelalte categorii de oameni ai muncii, cu o viață politică în care se afirmă rolul partidului comunist de centru vital al națiunii, de forță conducătoare în societatea românească, cu un nivel de instrucție și de pregătire culturală tot mai înalt, luminate de ideologia cea mai înaintată, marxism-leninismul, națiunea română și naționalitățile conlocuitoare din România s-au transformat radical în anii revoluției și construcției socialiste, au devenit socialiste, au căpătat noi însușiri, sînt mai unitare, mai omogene, manifestîndu-și din plin valențele de forță motrice a progresului. Fundamentul trainic al afirmării plenare a noilor trăsături ale națiunii și naționalităților din România îl reprezintă asigurarea progresului multilateral în toate domeniile, trecerea țării la un nou stadiu de dezvoltare, realizarea unei noi calități a muncii și a vieții întregului nostru popor muncitor.

La cea de-a 65-a aniversare a Marii Uniri, România se înfățișează ca un stat național unitar, în care românii reprezintă circa 9/10 din populație, unde problema națională s-a rezolvat deplin și definitiv, iar oamenii muncii nu cunosc decît limbajul unității socialiste și al muncii înfrățite. Patrie comună și mamă bună a tuturor fiilor săi, România socialistă este un stat al democrației revoluționare muncitorești.

Sub conducerea Partidului Comunist Român, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, poporul nostru acționează ferm pentru îndeplinirea programelor și planurilor de dezvoltare a economiei naționale, asigurînd creșterea forțelor de producție la nivelul calitativ impus de cerințele revoluției tehnico-științifice contemporane, pentru ca în cursul actualului deceniu România să treacă în rîndul țărilor cu nivel mediu de dezvoltare. Se depun eforturi pentru a asigura independența energetică a țării, pentru modernizarea și înnoirea producției prin

[13] Date D.C.S.

promovarea progresului tehnic, stimulînd aportul propriu, creaţia tehnică şi ştiinţifică românească, precum şi receptarea mai rapidă şi mai eficace a cuceririlor ştiinţei şi tehnicii mondiale. Pe baza alocării pentru dezvoltare a circa 3/10 din venitul naţional se va realiza în continuare un important program de investiţii pentru creşterea potenţialului productiv şi repartizarea raţională a forţelor de producţie pe întreg teritoriul ţării. Se acţionează pentru înfăptuirea unei noi revoluţii în agricultură. De asemenea, pentru asigurarea nivelului calitativ necesar al vieţii celor ce muncesc.

Partidul comunist şi statul socialist român acordă o deosebită atenţie organizării şi conducerii societăţii, perfecţionării sistemului democraţiei socialiste, asigurînd un dialog activ şi eficace între partid şi popor, valorificînd tot mai bine cadrul funcţional şi formele organizatorice de participare a oamenilor muncii fără deosebire de naţionalitate, la organizarea şi conducerea întregii vieţi economice şi social-politice.

În activitatea politico-ideologică şi cultural-educativă, aşa cum s-a arătat la Consfătuirea din 2—3 august 1983, un accent deosebit se pune pe înarmarea comuniştilor, a celorlalţi oameni ai muncii cu concepţia revoluţionară a materialismului dialectic şi istoric, pe educarea lor în spirit militant, revoluţionar, pe formarea atitudinii înaintate în muncă şi în viaţă, în spiritul patriotismului revoluţionar, socialist, şi al solidarităţii internaţionale. „Înfăptuirea Programului partidului, făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintarea spre comunism — sublinia cu acest prilej secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — cer ca fiecare comunist să muncească, să lupte şi să trăiască în spirit revoluţionar!" [14]. Numai astfel se poate realiza efectiv o largă democraţie revoluţionară, muncitorească, bazată pe participarea activă a maselor de oameni ai muncii, a întregului popor, la conducerea şi făurirea conştientă a propriului său viitor, viitorul comunist.

Cu nemărginită încredere în viitorul pe care şi-l clădeşte, poporul român, învăţînd din experienţa sa şi a altora, din lupta sa îndelungată şi grea pentru unitatea naţională şi independenţa de stat, cunoscînd consecinţele nefaste ale dominaţiei străine şi preţul greu al libertăţii, acţionează consecvent pentru dezvoltarea prieteniei şi colaborării cu toate ţările socialiste, cu ţările în curs de dezvoltare, cu mişcarea ţărilor nealiniate, cu toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială, militează cu fermitate pentru securitate şi cooperare în Europa, pentru dezarmare, şi în primul rînd pentru dezarmarea nucleară, pentru lichidarea subdezvoltării şi întronarea unei noi ordini economice internaţionale, pentru afirmarea principiilor noi de relaţii între state, pentru edificarea unei lumi mai bune şi mai drepte pe Planeta noastră.

NICOLAE IONEL

---

[14] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice şi politico-educative*, din 2—3 august 1983, Bucureşti, Edit. politică, 1983, p. 13.

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

FILOSOFIA ȘI ȘTIINȚA ÎN ELABORAREA UNUI MODEL ASUPRA ESENȚEI UMANE

DE

ELENA ZAMFIR

Reflecția asupra esenței umane a constituit o preocupare centrală a gîndirii filosofice de la primele sale începuturi. Ea s-a conturat treptat, în modalități diferite, în funcție de gradul cunoștințelor teoretico-metodologice din sfera socialului și umanului, fiecare etapă tinzînd diferențiat spre elaborarea unei teorii asupra omului și esenței umane. În acest domeniu filosofia s-a sprijinit direct pe contribuțiile disciplinelor social-umane (antropologie fizică și culturală, psihologie, psihologie socială, sociologie etc.), care, delimitîndu-și aspecte particulare din realitatea umană și socială, au ajutat-o la înțelegerea mai riguroasă, mai profundă a problematicii umane. Cu toate acestea, în filosofie continuă să lipsească în mod cronic o viziune de ansamblu asupra existenței umane, o teorie modernă globală asupra omului și esenței sale.

Indiferent de tematica abordată, filosofia actuală nu poate să ignore contribuția decisivă a științelor. Acest lucru devine din ce în ce mai presant din două considerente majore: pe de o parte, asistăm frecvent, în cadrul analizei filosofice, la împrumuturi metodologice din domeniul științelor, iar pe de altă parte, la asimilarea continuă, din perspectiva unei sau altei viziuni filosofice, a rezultatelor furnizate de științe.

În legătură cu funcția de cunoaștere, înțelegere și explicație a sferei umanului în filosofie există, la ora actuală, puncte de vedere destul de diferite. Pentru a le identifica semnificația și consistența este necesară o sumară trecere în revistă a principalelor momente care au marcat istoria problemei.

Gîndirea antică a fost o reflecție predominant speculativă, de tip intuitiv; cunoștințele teoretico-științifice nu se desprinseseră din sfera filosofiei; metoda speculativă tipică filosofiei tindea a fi considerată singura cale aptă a conduce prin excelență către adevăr. Odată cu începutul constituirii științelor (mai întîi a științelor naturii, apoi a celor sociale și umane), filosofia a fost tentată, din rațiuni interioare, dar mai ales exterioare (legate de factori socio-culturali), să încerce ea însăși rezultatele acestora.

„Imperialismul" filosofic s-a manifestat în diferite forme și cu variate intensități, ecouri ale lui apărînd chiar și în peisajul filosofic actual.

Rev. filos., XXX, 6, p. 503–517, București, 1983

Printre altele, dogmatizarea marxismului s-a întîmplat, în bună măsură, şi datorită pretenţiei, dusă adesea pînă la limitele absurdului, a filosofiei, mai bine spus a modelului filosofic dogmatizat, de a valida sau invalida rezultatele ştiinţei, de a cenzura demersurile acesteia. Ca o reacţie împotriva acestei tentative, pozitivismul, de exemplu, a declanşat o adevărată cruciadă împotriva enunţurilor filosofice şi a metodelor sale specifice. El a decretat orice formă de filosofare, de speculaţie intelectuală drept dăunătoare pentru cunoaştere, cerînd, în cele din urmă, eliminarea ei. Cunoaşterea, în viziunea pozitivistă, trebuie să fie de natură ştiinţifică, construită ; acolo unde metodele ştiinţifice exacte nu pot pătrunde, spiritului uman i se cere să se abţină de la orice interogare. Problemele complexe ale omului, insolubile la nivelul actual al ştiinţei, trebuie să fie amînate. De fapt, în acest caz, „imperialismului expansionist" al filosofiei i-a fost opus un „protecţionism îngust" al ştiinţei, o limitare unilaterală a problematicii umane la explorarea strictă a ei doar în condiţiile în care devine abordabilă în cadrul unei metodologii ştiinţifice. Această pretenţie a pozitivismului se dovedeşte însă la fel de absurdă şi ineficientă pentru practica filosofică.

În fapt, filosofia, de la început, prin însuşi specificul său (care decurge atît din obiectivele proprii cît şi din condiţiile în care ea îşi realizează aceste obiective) a fost pusă în faţa necesităţii de a aborda probleme fundamentale pentru om, de o complexitate ridicată, ale căror soluţii presupuneau acum acumulări prealabile de cunoştinţe ştiinţifice. Dar problematica umană, implicată în însăşi natura filosofiei, nu putea suferi amînare, ea nu putea aştepta acumularea pas cu pas a cunoaşterii ştiinţifice în domeniile social-umane, ci impunea o soluţionare filosofică în raport de cerinţele urgente ale practicii umane. Astfel, filosofia a fost presată mereu de a cerceta frontal probleme de o foarte mare complexitate umană, în condiţiile rarităţii cunoştinţelor ştiinţifice. Ea a fost nevoită să dea aproximări, susţinute de date teoretice evident superioare celor pe care bunul simţ le putea oferi. Pornind de la cunoştinţe puţine şi incerte, bazîndu-se pe „extrapolări şi interpolări", cum spunea D. D. Roşca, filosofia a reuşit, totuşi, să ofere cu o probabilitate deseori uluitoare, explicaţii problemelor umane de „vîrf", cum sînt cele legate de sensul vieţii, de idealul uman al fericirii, de sentimente şi trăiri complexe ale omului, de valorile implicate în comportamentul şi acţiunea umană etc. Însăşi ştiinţa modernă reconsideră şi utilizează din plin metoda filosofică de tip speculativ (tipul ei de raţionalitate), mai ales în domeniul socialului şi umanului, unde imperativele practicii sociale cer soluţionări operative la nivelul datelor existente. Pentru aceasta e nevoie de predicţii, de estimări treptate asupra unor procese incerte ale dezvoltării social-umane, pentru a avansa progresiv către adevăr. Filosofia, cu metoda sa speculativă, predominant intuitivă (o speculaţie de tip raţional-teoretic, fundată pe argumente, pe demonstraţii logice coerente) este de un real sprijin pentru ştiinţele sociale şi umane.

Astfel, în momentul actual, legătura reciprocă, organică dintre filosofie şi ştiinţe, ne propune, în sfera metodologiilor lor combinate, analize de fineţe şi profunzime a problematicii umane şi sociale. Exemple elocvente pot fi găsite în cadrul relaţiei cu psihologia (semnificative în acest caz ni se par contribuţiile însemnate aduse de „psihologia umanistă" la des-

cifrarea esenței umane), cu sociologia (sub forma „abordărilor critice") întreprinse atît de filosofi (cum este H. Marcuse, de pildă), cît și de sociologi (ca W. Mills, Al. Gouldner, D. Bell și alții).

Anumite domenii ale reflecției asupra vieții sociale și umane, care abordează o problematică globală, tind să folosească din plin asemenea metodologii combinate. Astfel, marile prognoze sociale asupra viitorului îmbină analiza științifică, riguroasă, cu cea speculativ-filosofică, propunînd deseori adevărate „scenarii" ale dezvoltării viitoare. Epistemologia modernă evidențiază faptul că nu e posibilă o delimitare netă, rigidă, între metoda filosofiei și cea a științelor sociale și umane, în sensul unei lipse de comunicări, a unei rupturi. Asistăm la împrumuturi metodologice între filosofie și științe, împrumuturi care pot fi urmărite în ambele direcții.

Există și alte încercări de a izola filosofia de științele social-umane, prin stabilirea unor granițe de principiu între demersul filosofic și cel științific. Indiferent dacă este sau nu posibilă o asemenea delimitare strictă, este greu de negat faptul că, în cunoașterea actuală, filosofia poate și trebuie să-și păstreze o funcție constructivă-uman, valorizatoare, prospectivă pentru natura umană și societate, funcție pe care ea o poate realiza numai prin cooperare strînsă cu științele sociale și umane, și nu în afara lor. Chiar dacă, în prezent, filosofia este chemată să exploreze probleme umane cu un grad ridicat de complexitate, pe care știința nu le poate cerceta cu instrumentele metodologice existente, filosofiei revenindu-i un rol activ în analiza unor fenomene social-umane care nu au devenit încă obiecte ale investigației științifice, aceasta nu înseamnă că ar exista „zone absolut interzise" științei ci doar că știința se apropie de ele încă cu multă timiditate, datorită gradului ridicat de dificultate implicat de cercetarea lor riguros științifică. Nu este vorba de o distincție tipic pozitivistă, care ar atribui, principial, filosofiei și științei obiecte de cercetare strict delimitate ; în realitate, același domeniu poate fi obiect de studiu și pentru științe și pentru filosofie, diferența derivînd doar din perspectiva și din unghiul de vedere al abordării.

Neînțelegînd acest lucru, sociologul Max Weber ajunge să excludă din sfera științei domeniul valorilor și al judecăților de valoare, teoretizînd o poziție care separă strict preocupările de cercetare filosofică de cele ale științelor sociale și umane. El face, astfel, o distincție netă între *obiectivele* acțiunii umane și *mijloacele* prin care acestea sînt realizate. Sociologia, știința în general, nu ar trebui să se ocupe de aceste obiective, considerate date primare ale subiectivității umane. Numai filosofia ar putea discuta despre ele ; sociologia le-ar putea examina cel mult sub raportul constituirii lor interne : dacă scopurile nu se contrazic unele pe celelalte, dacă sînt realizabile cu mijloacele propuse sau posibile. Sfera de interes a sociologiei ar trebui *principial redusă* — după Max Weber — la domeniul mijloacelor. De fapt, în acest caz, existența umană este ruptă în două : pe de o parte, *subiectivitatea umană creatoare de valori, scopuri, idealuri*, asupra căreia numai filosofia ar putea specula, iar pe de altă parte, *activitatea umană de realizare a acestor valori*, care ar constitui domeniul de cercetare al științei. Un asemenea punct de vedere tinde tot mai mult să fie depășit în epistemologia modernă ; nu există probleme de cunoaș-

tere umană, inclusiv din sfera valorilor umane, care să facă obiectul doar al unor metode de tip filosofic, și să fie fundamental inaccesibile abordării științifice, după cum nu există probleme ale științei care să nu poată fi integrate într-o viziune proprie filosofiei.

Din nefericire, urmele mai vechii rupturi dintre filosofie și științele omului se regăsesc uneori și în gîndirea modernă. Astfel, în abordarea problematicii umane mai apar uneori speculații indefinite care ignoră rezultatele, desigur și ele parțiale (unele și discutabile), acumulate în diferite științe care se ocupă de om : psihologia, sociologia, antropologia culturală, psihologia socială etc., după cum continuă să se manifeste și atitudini ale unor oameni de știință care refuză orice viziune filosofică globală asupra omului. Se reeditează nu o dată situații similare petrecute în trecut în alte domenii ale cunoașterii. Spre exemplu, acum un secol și ceva erau destul de frecvente speculațiile filosofice asupra vieții, oferind modele paralele și fără nici un contact cu științele biologice aflate în rapidă dezvoltare. Astăzi, însă, orice analiză filosofică a problematicii vieții se întemeiază masiv pe rezultatele biologiei. La fel și analiza filosofică a problematicii umane, pentru a fi eficientă trebuie să se constituie în prelungirea efectivă, nu numai declarată, a acumulărilor din științele umane și sociale. În fapt, specific ultimelor decenii este o apropiere tot mai mare a metodologiei filosofice de cea științifică. Filosofia asimilează într-un mod armonios nu numai cunoștințele oferite de știință, dar și metodologia și spiritul ei. Speculația filosofică devine astfel mai exactă, se supune unor exigențe ale demersului științific, se percepe pe ea însăși a fi deschisă și provizorie, fără a face din acest provizorat un complex, ci dimpotrivă.

Științele asupra omului, pe de altă parte, depășesc, în prezent, miopismul pozitivist, încercînd să împrumute de la filosofie capacitatea de a produce aproximări rezonabile (înțelegînd prin aceasta teorii raționale și eficace din punctul de vedere al posibilităților de construcție umană) la problemele de o înaltă complexitate care îi depășesc puterile ei prezente.

Nu este vorba, aici, de o ștergere a diferenței dintre filosofie și științele umane sau sociale, ci de o *apropiere* reciprocă, de stabilirea unor relații trainice, cu un „beneficiu reciproc". O asemenea înțelegere deschide, în filosofia contemporană, o perspectivă epistemologică fructuoasă în cercetarea problematicii umane în general, a esenței umane în special. Acest lucru este necesar de precizat, întrucît evantaiul abordărilor se vădește a fi extrem de larg. La unul din poli se situează cercetările reducționiste care privesc complexitatea existenței umane prin prisma unor mecanisme simple, descrise cu minuțiozitate de către psihologia experimentalistă, dar care nu îngăduie nici o speranță în înțelegerea, în ultimă instanță, a comportamentului uman în ceea ce are el specific în compartimentele sale superioare. La cealaltă extremă, întîlnim vorbăria goală, abstractă și neajutorată a filosofului care încearcă să-și salveze discursul prin infinite pregătiri metodologice, niciodată finalizate datorită precarității lor structurale, și printr-un limbaj filosofic astfel constituit încît să sugereze complexitatea și profunzimea problemelor, în fapt însă mascînd sărăcia și superficialitatea mesajului transmis.

Alături de aceste extreme încep să apară tot mai multe încercări de analiză care tind să combine pe cît posibil metodologia științelor umane

și sociale cu cea filosofică, demonstrația riguros logică și experimentală cu intuiția speculativă capabilă să transforme o experiență difuză (la care se adaugă cunoștințe fragmentare oferite de științe) într-o imagine sintetică, de ansamblu, provizorie însă prin însăși condiția sa. Asemenea combinări apar frecvent sub forma unor analize ce se autointitulează în mod semnificativ umaniste (vezi cazul „psihologiei umaniste"). Specificarea „umanistă" nu se referă, aici, la o opțiune de valoare; psihologia umanistă, de exemplu, nu se opune unei psihologii antiumaniste, ea indică însă o schimbare de perspectivă în abordarea tematicii umane. În locul strategiei de la simplu la complex, care nu a reușit pînă acum să depășească nivelurile inferioare ale existenței umane, ea propune abordarea frontală a complexității, a nivelurilor superioare, a ceea ce este specific uman. Acest tip de cercetare utilizează în egală măsură speculația filosofică și metodologia științifică. Dacă prima strategie spera să ajungă din aproape în aproape, de la simplu spre complex, să urce de la etajele inferioare spre cele superioare ale construcției umane, proiect mult mai dificil decît părea inițial, cea de-a doua strategie încearcă să elaboreze de la început aproximări ale caracteristicilor celor mai complexe, definitorii pentru esența umană, încercînd să le verifice, să le precizeze, să le amplifice prin incursiuni către nivelurile inferioare, elementare. O asemenea strategie a început să nu mai fie privită ca o „curiozitate", ca o „rămășiță indezirabilă a unor iluzii speculative", ci ca o cale egal justificată de avansare către adevărul filosofic și științific.

Asemenea experiențe, în care gîndirea filosofică se completează cu observația înalt educată a cercetătorului științific, cu experimentarea migăloasă a realității umane, reprezintă una dintre marile orientări ale *psihologiei* contemporane. O asemenea abordare apare nu de puține ori sub denumirea de umanistă și în *sociologie*. Analize ale problemelor complexe ale lumii contemporane într-o perspectivă globală, tipic filosofică, puternic impregnate însă de date minuțios culese de sociologie, sînt confruntate cu teorii mai parțiale elaborate în științele sociale. Limbajul filosofic asimilează pe cel sociologic, amplificîndu-i semnificațiile. Un exemplu interesant de acest fel îl constituie lucrările lui H. Marcuse, atît de influente în filosofia socială contemporană. Ele utilizează date, analize, teorii din psihologie, economie, sociologie, căutînd să le integreze printr-o metodă tipic filosofică într-o perspectivă globală asupra omului și societății contemporane capitaliste.

E drept că astfel de strategii nu garantează adevărul; ele deschid însă o perspectivă mai clară, prin aproximări rezonabile din ce în ce mai necesare atît cunoașterii teoretice cît și practicii umane și sociale contemporane.

Este instructiv să observăm modul în care este abordată în prezent problema centrală a reflecției asupra existenței umane și anume *esența umană*. Filosofia dintotdeauna a încercat să elaboreze o viziune asupra esenței umane. Științele umane actuale își pun în mod firesc și ele această problemă. Dacă analizăm psihologia, de exemplu, așa cum s-a cristalizat ea pînă acum, putem degaja cu claritate „pattern-ul" tipic evoluției știin-

ţifice despre care am vorbit. Aspectele mai simple ale comportamentului uman sînt pe larg abordate, în schimb etajele lui superioare, mai complexe, sînt timid considerate. O privire atentă în subtextul psihologiei actuale scoate în evidenţă convingerea metodologică că, treptat, şi acestea vor deveni abordabile. Pe de altă parte, şi în cercetarea filosofică se manifestă o stagnare în acest domeniu. Încercările de filosofare cu metode strict tradiţionale au dat rezultate extrem de modeste. Ultima tentativă de mare anvergură de a reflecta asupra naturii umane a oferit-o filosofia existenţialistă, dar cu instrumentele strict speculative ale filosofiei tradiţionale. Eşecul acesteia se datorează nu numai faptului că şi-a elaborat întreaga teorie pe o experienţă umană particulară — momentele de criză — dar şi prin faptul că multe din speculaţiile existenţialiste au apărut chiar de la lansare drept reflecţii naive asupra unor procese psihice a căror descriere era mai corect şi mai riguros realizată în diferite analize întreprinse de psihologie, iar altele apăreau a fi chiar incompatibile cu rezultatele ştiinţei. Experienţa existenţialismului a demonstrat, printre altele, că şi în acest domeniu gîndirea filosofică sprijinindu-se doar pe înţelepciunea individuală a gînditorului, pe înţelegerea realităţii umane din perspectiva practicii de viaţă a teoreticianului, nu poate avansa prea mult în elaborarea unui model filosofic asupra esenţei umane. De aceea constatăm rezultate excelente doar în plan literar. Alături de existenţialism, fenomenologia apare ca o sursă importantă, cu repere metodologice semnificative pentru cercetarea naturii şi condiţiei umane, dar totuşi nefinalizată într-un proiect ontologic al umanului. Un asemenea proiect solicită ataşarea deplină, de fond, substanţială, a reflecţiei filosofice la rezultatele obţinute de ştiinţele umane şi sociale. Pe de altă parte, apare însă şi un risc al încorporării directe a acestor rezultate din ştiinţe, în sensul că şi ele au un grad de fragilitate ridicat, un relativism care trebuie luat ca atare. De aceea, ar fi neavenit ca filosofia să ia drept adevăruri absolute aproximările ştiinţei la un moment dat. Dealtfel, unele încercări de a filosofa în prelungirea unor teorii din psihologie s-au dovedit inconsistente teoretic în final, datorită absolutizării valabilităţii lor. Aş cita doar două exemple : modelul psihanalitic şi modelul psihologiei propus de Skinner, de tip behaviorist.

Dacă este esenţial ca în cunoaşterea umană filosofia să se deschidă şi să se apropie de ştiinţele umane, nu este mai puţin important ca ea să fie şi selectivă în raport cu acestea, păstrîndu-şi o identitate proprie. Experienţa negativă a unui trecut nu prea îndepărtat a scos în evidenţă cîte daune poate să aducă cunoaşterii încercarea filosofiei de a cenzura critic ştiinţa. Din perspectiva prezentului reiese foarte clar că filosofia nu deţine nici un mijloc decisiv de *validare a ştiinţei în interiorul ştiinţei.* Utilizarea necritică a datelor ştiinţelor umane şi sociale poate conduce reflecţia filosofică la un nou tip de dogmatism. În fapt, toate tentativele filosofiei de a se armoniza cu rezultatele ştiinţifice s-au dovedit fructuoase doar în condiţiile în care reflecţia filosofică s-a caracterizat printr-o accentuată selectivitate.

IMPLICAȚII PRACTICE ALE ARGUMENTĂRII MORALE

DE

ELENA COBIANU

Invocarea de temeiuri și rațiuni care să susțină o afirmație sau un punct de vedere, care să justifice un act sau o faptă, un gest sau o atitudine este proprie discursului uman și tot atît de vechi pe cît este acesta. Așa cum observa Stephen Toulmin, „în limbajul obișnuit «rațiuni» pot fi aduse pentru orice, de la teoreme matematice la blesteme" [1].

O analitică a argumentării în orice domeniu trebuie să îmbine, deopotrivă, interesul omului de știință pentru testarea adevărului sau falsității premiselor, cu interesul logicianului privind corectitudinea sau incorectitudinea argumentului, ca expresie a relației logice dintre propozițiile sale. Justificarea, funcție primară a argumentului (Toulmin), aduce în scenă enunțuri de tipuri logice foarte diferite, de la referiri la fapte și evenimente trecute și prezente la predicții despre viitor, de la referiri la vini criminale la recomandări estetice și axiome geometrice.

Pe cărările vieții, ca oameni, ca profesioniști sau planificatori sociali, ca educatori sau părinți, ne aflăm adesea la o răspîntie de posibilități, de situații, care ni se propun cu putere egală sau cvasiegală. În aceste cazuri, răspunsul la întrebarea „Ce se cuvine să facem?" implică argument și argumentare.

Imagine logică a mișcării, respectiv trecere de la singular la universal (inducția), sau de la universal la singular (deducția) [2], raționamentul depășește prin funcția de întemeiere și prin consecințele sale orizontul logic, infiltrîndu-se în ontic. Faptul că deliberarea este momentul ce precede o decizie într-un domeniu sau altul, decizie urmată de o acțiune sau strategie de acțiuni, semnifică ceea ce am numi valoarea praxiologică a justificării morale.

Preocupat în mod deosebit de problema întemeierii în etică, epistemologul și eticianul american St. Toulmin aprecia că aceasta are o importanță practică de necontestat. El se opune ideii lui Charles Stevenson potrivit căreia, în etică problema validității nu poate angaja dispute serioase [3]. Totodată, este în dezacord și cu punctul de vedere al lui G. E. Moore, care conduce la concluzia că argumentul moral ar fi greu de admis, sau, admițînd existența lui, că trebuie construit astfel încît încetează să fie practic, pierzîndu-și relevanța pentru conduita umană.

Aprecierea lui Stevenson că ar fi lipsită de interes întrebarea dacă „rațiunile" (R) permit o inferență validă la concluzia etică (E), submi-

---

[1] Stephen Toulmin, *An examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, 1968, p. 54.

[2] Vezi Athanase Joja, *Studii de logică*, vol. 1, București, Edit. Academiei R. S. România, 1968, p. 124.

[3] Charles Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1958.

nează grav ideea rolului practic al judecății etice. Așa cum va observa Toulmin, apare imediat replica simțului comun : „Lipsită de interes? Cînd un om îmi spune că e în dreptul său să lovească pe negri cu piciorul, pentru că toți fac așa, oare validitatea argumentului său este chiar lipsită de interes?".

Caracterul practic al concluziei acestui raționament etic este relevant. Se impun, însă, aici, cel puțin două chestiuni : practic, în ce sens? Care este criteriul sau, mai bine spus, care sînt criteriile validității practice? La acestea s-ar mai putea adăuga : cum se stabilesc aceste criterii? Căci există în exemplul dat o practică, am spune noi, negativă, a lipsei de respect pentru negru (practică ce decurge din principiul și politica discriminării rasiale), precum și una pozitivă, a respectului omului dincolo de orice discriminare.

Conceperea judecății etice ca fruct al întregii experiențe a omului este menită să apropie malurile abisului instituit de concepțiile subiectiviste între obiectiv și subiectiv, între fapte și valori. Întîlnirea, în judecata etică, între experiența personală, între ceea ce eu aprob, și experiența socială, ceea ce merită aprobare, dă acesteia consistența care face posibilă trecerea la acțiune, pornindu-se de la întemeierea prin argumentare a unei concluzii etice.

Faptul că argumentele etice urmăresc să influențeze comportamentul uman rămîne însă secundar față de problema care conferă, de fapt, semnificație reală acestei funcții a argumentelor, anume, *direcția* în care le orientăm influența asupra conduitei umane. Așa cum precizează Toulmin examinînd logica argumentelor și enunțurilor etice, cheia acestora „e de găsit în modul în care orientăm argumentele care afectează alegerea de către noi a acțiunilor" [4]. Pe de o parte, acțiunile, conduita, adăugăm noi, pot aparține clasei de acțiuni în general aprobate sau, dimpotrivă, dezaprobate de către comunitatea căreia vorbitorul îi aparține. Pe de altă parte, existența unor interese și scopuri diferite, dacă nu chiar opuse, duce uneori la un adevărat duel al argumentelor, cu care prilej se face apel direct la principiile și normele codului moral instituit. Referirea la acestea din urmă poate fi uneori complex mediată de temeiuri privind calitățile unui obiect pus în discuție, virtuțile, consecințele sau motivele unei acțiuni, sau de temeiuri exprimînd judecata autorității etc.

Se cuvine subliniată, de asemenea, contribuția lui St. Toulmin la analiza interacțiunii dintre experiența morală, judecata etică în calitate de motiv (temei) sau concluzie a unui raționament, și principiul moral. Astfel, corecta interpretare a experienței morale conținută în judecata etică asigură acesteia caracterul rezonabil. Experiențe viitoare, confirmînd fecunditatea principiului din care judecata etică derivă, vor consolida această judecată și vor spori dezirabilitatea principiului, cu alte cuvinte, vor face să crească nivelul de convingere cu care este rezonabil să se apere principiul și să se acționeze pe baza lui. Devenit expresie condensată a unei experiențe sociale ce corespunde nevoilor și trebuințelor vieții în comunitate, criteriul rezonabilității se impune a fi respectat ca o condiție a obținerii acordului în judecățile etice ale indivizilor.

---

[4] St. Toulmin, *op. cit.*, p. 131.

Criteriul rezonabilității argumentului etic nu poate fi disociat de trăsătura de a fi universal, deci demn de acceptarea oricui, dacă acesta vrea să fie cu adevărat un moment al justificării. „Punctul în care justificarea unei decizii morale trebuie să înceteze — arată Toulmin — este acolo unde acțiunea în discuție a fost pusă neambiguu în legătură cu un « principiu moral » curent, independent de persoană, loc și timp... Dacă în justificarea unei acțiuni putem face ca rațiunile noastre să concorde cu astfel de principii universale, justificarea noastră are pretenția de a se numi « etică »" [5].

Implicații practice ale argumentării în domeniul moral prezintă și raportul dintre argument și convingeri, dat fiind că influențarea convingerilor prin argument duce sau ar trebui să ducă la obținerea anumitor rezultate. De notat că pentru Ch. L. Stevenson chiar simpla enunțare a unei judecăți etice este menită, prin efectul semnificației emotive a termenilor etici, să înceapă procesul influențării convingerilor și atitudinilor interlocutorului. Argumentarea, invocarea de temeiuri, nu ar face decît să ducă mai departe, să intensifice ceea ce a început judecata etică. Prin argumente se poate susține sau ataca orice poziție. Cum trebuie să fie enunțurile care sînt temeiuri ale unei judecăți? Cu alte cuvinte, există o „moralitate" a temeiurilor, am spune noi, sau, cum ar spune Toulmin, există o rezonabilitate a temeiurilor? Ceea ce a șocat la Stevenson, preocupat de ideea convingerii cu orice preț a interlocutorului într-o controversă, a fost următoarea idee : „Orice enunț, despre *indiferent ce*, pe care un vorbitor oarecare îl consideră propice să modifice acțiunile, poate fi adus ca motivare pentru sau împotriva unei judecăți etice. Dacă această motivare e în favoarea sau e opusă, în fapt, judecății etice, va depinde de împrejurarea dacă ascultătorul îi va da sau nu crezare, și admițînd că îi dă crezare, argumentul va produce în mod real o modificare în atitudinile lui" [6]. Teza lui Stevenson ni se înfățișează ca o răstălmăcire, mai savantă, ce-i drept, a cunoscutului dicton „scopul scuză mijloacele". Nu întîmplător, fulgerele criticilor s-au abătut asupra autorului. Eticianul R. M. Hare adăuga o absență a criteriilor morale și în cazul mijloacelor de persuasiune, care, după Stevenson, sînt apreciate „numai prin efectele lor — prin faptul dacă persoana crede sau face ceea ce încercăm s-o determinăm să creadă sau să facă. N-are importanță dacă mijloacele folosite pentru a o convinge sînt corecte sau josnice, atîta timp cît ele o conving" [7].

Caracterul prescriptiv al limbajului moral, — derivînd, după Hare, din faptul că judecata etică are o semnificație evaluativă ce *antrenează* sau *cauzează un imperativ* —, pune în lumină dintr-o altă perspectivă consecințele practice ale argumentării etice. Definirea judecății etice ca formulare a unei decizii de principiu conferă omului un rol deosebit, deoarece acesta, în calitate de agent moral, poate accepta, respinge sau schimba un principiu. Raționamentul despre conduită nu trebuie să neglijeze decizia ca factor aparținînd esenței moralei. După opinia lui Hare, universalitatea unui principiu depinde în unele cazuri de decizia agentu-

---

[5] *Ibidem*, p. 168.
[6] Ch. L. Stevenson, *op. cit.*, p. 114—115.
[7] R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 14—15.

lui de a acționa sau nu potrivit lui. Bunăoară, în cazul variantelor: „Cutare lucru e neadevărat, prin urmare nu-l voi spune", „Cutare lucru e neadevărat, dar eu îl voi spune totuși și voi face excepție de la principiul meu", ceea ce face agentul moral este mai mult decît o inferență, în fapt el fiind nevoit să ia o decizie de principiu. Potrivit exemplului citat, a te decide să nu spui un lucru neadevărat înseamnă a acționa după principiul „să nu spui niciodată ceea ce este fals" și invers, a decide ca uneori să spui un neadevăr, dacă acesta servește, de pildă, la obținerea victoriei într-un război drept, la salvarea vieții unor nevinovați, la prelungirea vieții unui muribund etc. — înseamnă a modifica respectivul principiu, care devine astfel neuniversal, „inconsistent", după expresia lui Hare, deși valid. O analiză mai profundă a acestei derogări de la principiu ar dezvălui, credem, mecanismul fenomenului de duplicitate socială, cu care ne confruntăm adesea în societățile noastre.

Firește, problema implicațiilor practice ale argumentării morale necesită analize mai ample. Am încercat, aici, mai mult punctarea cîtorva probleme: există consecințe practice ale argumentării? De unde provine forța judecății etice de a influența convingerile, comportamentul? În ce direcție poate fi indusă conduita? Există o corelație între concluzia unui raționament, codul moral și practica morală? Temeiurile se supun criteriilor morale? Iată doar cîteva enunțări de probleme asupra semnificației și importanței cărora numai cercetarea aprofundată este chemată să decidă.

ANTITAUTOLOGIILE COTIDIANULUI SAU APARENȚA APARENȚELOR

DE

EMILIA GULICIUC

În dragostea noastră nemărginită de certitudini vom fi bucuroși să aflăm un fir al Ariadnei care să ne conducă nu în Labirint, ci pe pămîntul solid al adevărurilor de fiecare zi. Nu poate fi ușor să renunți la avatarurile unui demers în necunoscut, în favoarea unui studiu asupra a ceea ce este banal, arhicunoscut. Cum, însă, nu întotdeauna cunoașterea banalului pare sortită eșecului (tocmai pentru că nu este banală), un astfel de excurs ar merita încercat, mai ales că, atît reflectarea cotidiană cît și cea științifică ori artistică vizează, în fond, *aceeași* realitate, dar în maniere și din perspective diferite.

Demarcațiile dintre gîndirea cotidiană și cea științifică nu sînt chiar atît de nete: deși prinsă în vîrtejul imaginilor, gîndirea cotidiană poate fi generalizatoare (într-un efort de taxonomie) și, deci, ... oarecum științifică. Ea lucrează cu un limbaj propriu: impresii, analogii, comparații.

Nu este, însă, vorba, de analogii logice, ci de analogii între obiecte sau între oameni. Deşi are un caracter ambiguu, incert, o lipsă de apodicticitate şi de precizie ce inspiră neîncredere, modul cotidian de raţionare dispune, totuşi, de un grad de elasticitate ce poate duce, în cazul în care nu se opreşte la purul verbiaj, la ştiinţă sau la reflectarea estetică a realităţii. (Goethe arătase că analogia cotidiană nu vrea să se impună, ci numai să constate.)

Iată de ce, a opune atît de tranşant, atît de intolerant două moduri ale aceluiaşi proces cognitiv, înseamnă a-ţi asuma un risc inutil — lucru de care şi-au dat seama, rînd pe rînd, gînditori de o certă vocaţie filosofică: *Georg Lukács*, *Henri Lefebvre* ş.a.

Cotidianul devine un concept tot mai discutat, dar rămîne, în ciuda eforturilor de a-i limpezi conotaţiile, încă destul de imprecis delimitat, individualizat. Pentru a-i preciza cu mai multă pertinenţă conţinutul se impune raportarea sa la alte concepte, cum sînt cele de *cotidianitate*, *concret*, *contemporan*, *modernitate*.

Departe de a fi o similitudine, raportul *cotidian-cotidianitate* e unul ca de la obiect la gîndirea lui. *Cotidianitatea* nu derivă material din cotidian, ci se naşte din reflexia asupra sa. Dacă avem în vedere caracteristica generală a cotidianului de a fi non-filosofic, am putea spune că cotidianitatea este reflexia filosofică asupra non-filosoficului, dar nu ca o reflectare în şi pentru sine, ci ca un motiv de comparaţie pentru filosofia veritabilă, motiv creat pentru a da satisfacţie filosofiei mai puţin domestice. Astfel, că, chiar din start, *cotidianitatea îşi construieşte prăbuşirea*.

De cele mai multe ori cotidianul este privit ca un *conţinînd*, ca o colecţie de lucruri neînsemnate şi amestecate, aparţinînd, în nehotărîtă măsură realului şi imaginarului, colecţie ce se deschide şi se perindă zilnic prin faţa ochilor noştri. Aici fiecare este, în acelaşi timp, şi obiect şi subiect, fiecare are şansa de a se crede unic, privindu-se şi regăsindu-se mereu pe sine, în ceilalţi.

Alteori, în mod fericit, cotidianul este privit ca un ansamblu de funcţionalităţi ce uneşte sisteme în aparenţă distincte. E vorba de un ansamblu stipulat în forme, prescris în funcţii, înscris în structuri proprii, constituind o platformă pe care se ridică marile edificii ale ştiinţei, artei etc.

Pentru Heidegger, cotidianul este un mod de a fi al existentului uman *(Dasein)*, chiar şi atunci „şi tocmai atunci cînd existenţa se mişcă într-o cultură foarte evoluată". Punînd accentul pe viitor, el defăimează prezentul, pe care-l vede lipsit de originalitate, considerînd, astfel, cotidianul ca fiind o lume a decadenţei, a ruperii de autentic: „Fiinţa se prăbuşeşte din ea însăşi (...) în abisul şi nulitatea cotidianului inautentic". Aruncarea individului în masa anonimă a lumii este însoţită, la existenţialişti, de o reacţie a acestuia: greaţă, angoasă, absurd etc.

Cotidianul poate fi privit, însă, şi ca o reluare perpetuă, zilnică (cf. *Dicţionarul explicativ al limbii române*, în care este trecut în dreptul acestui concept — *de fiecare zi, zilnic)*. E adevărat că cotidianul are un caracter repetitiv. Se poate vorbi chiar de o repetitivitate ciclică sau de o alta liniară, ce-şi impun monotonia. Cotidianul devine, astfel, un invariant al variaţiilor, îşi impune repetitivitatea. Impresia de mişcare rapidă, de viteză se întrepătrunde cu cea de monotonie (unii sînt pentru acceleraţie,

alţii pentru stagnare), dar a reduce acest concept complex numai la accepţia de mai sus este prematur şi îndoilenic.

O încercare de redare a esenţei cotidianului mai aproape de esenţa cotidianului ar putea fi aceea a îmbinării caracterului sistemic al acestuia cu acela de repetitivitate-schimbare.

Contemporaneitatea desemnează realitatea unui spaţiu-timp mai generos. Nu întotdeauna ceea ce este contemporan este şi cotidian. În vreme ce acesta din urmă vizează realitatea zilnică, primul are un cîmp de mişcare mai larg. Pe de altă parte, în vreme ce cotidianul este văzut, de cele mai multe ori, ca o reluare, contemporaneitatea apare mai mult ca o co-existenţă.

Nici *concretul* nu este similar cu cotidianul, deoarece în sfera cotidianului intră şi elemente non-concrete, ca de pildă simbolul — pe care l-am putea analiza ca pe o ideologie, aşa cum propune Claude Lévi-Strauss.

Corelativ se prezintă şi conceptul de *modernitate*. Un punct de vedere ar fi acela conform căruia cotidianul e acoperit, ca de o crustă, de modernitate. Spargerea crustei ar echivala cu trecerea în non-cotidian, în extraordinar. Fără a se avea în vedere că şi extraordinarul face parte din cotidian, modernitatea este prezentată că fiind cea care-i oferă cotidianului spectacolul unui non-cotidian (violenţa, crima, moartea, catastrofa, viaţa vedetelor etc.), mai mult decît propriul său spectacol. Lucrurile nu se prezintă întocmai : modernitatea nu se reduce numai la elementele menţionate anterior, iar spectacolul pe care-l oferă este tot unul ce ţine de cotidian.

Dintr-o altă perspectivă, *cotidianul* este *un sistem de semnificaţii* ce cuprinde în sfera sa şi semnele prin care se prezintă modernitatea şi semnele cu ajutorul cărora decelăm modernitatea modernităţii.

Faptul că *homo quotidianus* încearcă să înlăture plictiseala — reală sau închipuită — a vieţii zilnice, căutînd cu obstinaţie noul, explică în suficientă măsură afirmaţia de mai sus.

Aflat la intersecţia influenţelor şi sensurilor *cotidianităţii*, *contemporaneităţii*, *concreteţei*, *modernităţii*, *ambiguităţii*, cotidianul este un fel de *homunculus* al sintezei acestora, deoarece nimic din ceea ce este omenesc nu-i este, nu-i poate fi străin lui *homo quotidianus*.

INTRODUCERE LA PROBLEMA RADICALITĂŢII

DE

VIOREL GULICIUC

Nemulţumirea de a nu fi întîlnit un studiu cu adevărat radical despre virtuţile şi implicaţiile alegerii în filosofie a motivat purcederea de a acoperi, după puteri, golul iscat, printr-o introducere la problemă.

O profundă analiză a principalelor tipuri de demonstrație întîlnite în istoria filosofiei o făcea, acum cîțiva ani, Constantin Noica, într-un studiu, publicat în „Revista de filosofie" [1]. În pofida reușitei sale, articolul lăsa impresia de neterminat, de neîmplinit. Nu era vorba de o neîmplinire *a posteriori* (de genul celei pe care o constați atunci cînd nu duci un lucru pînă la capăt), ci de una *a priori:* lipsea fundamentul explicativ al opțiunii pentru un tip de demonstrație sau altul.

Afirmațiile de mai sus stau sub semnul arbitrarului și al neconcludentului, deoarece intenția expresă a celui ce s-a „despărțit de Goethe" era de a se referi numai la cîteva dintre marile demersuri demonstrative din istoria filosofiei.

Este vorba și aici, însă, de o alegere în sensul cerinței husserliene din *Logische Untersuchungen: zu den Sachen selbst*, (deci către lucrurile înseși, către rădăcinile lor), deoarece a opta pentru o metodă sau alta, în filosofie, înseamnă a-ți fi asumat anterior (conștient sau nu), un întreg șir de opțiuni mai radicale, care trimit direct în ontologie [2]. Este vorba, deci, de *transcendentarea*, de adîncirea, de continuarea ideii engelsiene referitoare la primordialitatea de principiu a sistemului în raport cu metoda.

A priori-ul unui tip de argumentare este o altă alegere : aceea a stilului, a căii pe care ți-ai propus să mergi în filosofie. Ideea nu este deloc nouă : în fond, avem de-a face cu eterna meditație asupra raportului dintre *conținut* și *ustensilă*, dintre *materie* și *formă*.

În *Sein und Zeit*, referindu-se la cunoașterea Ființei, Heidegger numea *pre-ontologică* concepția comună, confuză și nearticulată despre aceasta [3]. *Mutatis mutandis* se poate spune și despre părerile, ideile noastre *obișnuielnice* despre lume că alcătuiesc o concepție *pre-filosofică*, deoarece înainte de a ajunge, într-o bună zi, la gîndul că lumea este *astfel* și că locul nostru în ea este *acela*, fiecare dintre noi trece printr-o perioadă de acumulare, de preocupare față de ceea ce ne înconjoară. Ansamblul experienței noastre de viață, pe care se grefează totalitatea unei culturi, asigură coacerea germenului unei anumite modalități de abordare filosofică a existenței [4].

Formarea unei concepții nefilosofice încă, stă sub imperiul tipurilor de cunoaștere la care avem acces : *categorială* și *acategorială*, *dicitur* și *inesse* [5]. Filosofii au intuit, din vreme-n vreme, faptul că explorarea și exploatarea limbajului deja constituit este insuficientă pentru ambițiile unei perspective totalizatoare asupra lumii. De unde și originalitatea limbajelor propuse de marile filosofii ale omenirii. Una dintre căile ce ar putea fi urmate pentru recuperarea dimensiunii *inesse* a cunoașterii

---

[1] Constantin Noica, *Despre unu și multiplu la Platon*, în „Revista de filosofie", nr. 1, 1977.

[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Neomarius-Verlag, Tübingen, 1949, p. 2.

[3] Apud Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Aproche de Heidegger*, p. 74.

[4] Vezi K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. I, București, Edit. politică, 1957, p. 107.

[5] Apud Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis. Încercare asupra unei dimensiuni necunoscute a filosofiei grecești*, București, Edit. enciclopedică română, 1974, p. 108—114.

noastre este cea a valorificării *simbolului* și a *universalului* *, alta, cea a redimensionării ontologice a praxis-ului, către *continuificarea sensurilor* **. Reechilibrarea balanței celor două modalități de abordare cognitivă a existenței face ca, în inconceptibilul punct de echilibru al lor, să ni se deschidă porțile *Cunoașterii* la care putem avea acces.

Multitudinea de manifestări ale omului relativ la chestiunea Ființei (deci a raportului său cu ea), maschează filonul originar, comun al discursului despre un *Același*, ceea ce vine în sprijinul pledoariei lui Gabriel Liiceanu pentru caracterul politropic al omului și al culturii [6]. Faptul că fiindul uman este o multitudine, predetermină caracterul ființării conștiinței umane prin cunoaștere. *A priori*-ul situării în orizontul categorialității este, deci, caracterul plurivoc al gîndului omenesc.

Theilhard de Chardin credea în existența Infinitului de complexitate, a unei răsuciri a entropiei universale, ce se ridică împotriva acesteia și care sporește în aceeași măsură în care sporește și entropia [7]. Trecînd dincolo de exagerările părintelui iezuit, există o convergență de sens între ideea de mai sus și cea referitoare la *alt Altul*, la acel *ce*, cu totul și cu totul nou, care izbucnește permanent din pieptul lucrurilor (cum ar zice Marx). Din curentul ordonator al raționalității universale țîșnește raționalitatea umană, dar într-un mod curios, cumva invers față de ceea ce înțelegem în mod curent prin „a țîșni", deoarece ea *adună* în sine atît unitatea ce se diversifică, cît și diversitatea ce se unifică (după expresia fericită a lui Constantin Noica [8]).

În parte, locul nostru în ordinea lumii a fost hotărît odată cu apariția ei. Nu trebuie să pierdem din vedere, însă, faptul că omul este singura ființă pe care o cunoaștem, singurul existent ce are puterea de a trece dincolo de această *pre-determinare*, în neastîmpărul său de a se situa mereu, cum zice Heidegger, în deschiderea unui domeniu deschis.

Aceasta a fost ordinea demonstrației. În cele ce urmează va fi schițată perspectiva cauzală, pe exemplul a ceea ce ar putea fi numit *domnia adevărată și neadevărată a exteriorității în filosofie* ***.

Una dintre cele mai pertinente sugestii ale fenomenologiei a fost aceea a intenționalității conștiinței, coroborată cu critica a ceea ce Sartre va numi, mai tîrziu, *maniera digestivă* de abordare a fenomenului conștiinței. Fenomenologia rămîne, totuși, prizoniera unui orizont de exterioritate, de spațialitate, căci chiar prin acceptarea formulei *conștiința este conștiință de ceva* ea introduce în ontologie un reziduu de raportare la spațiu, ceea ce complică enorm eșichierul ontologic.

Nemulțumit de expresia husserliană, Heidegger va încerca să demonstreze că, spunînd *conștiința este cu lumea*, sîntem mai aproape de

---

* Intelecție directă.

** În sens aristotelic.

[6] Gabriel Liiceanu, *Încercare în politropia omului și a culturii*, București, Edit. Cartea românească, 1981, p. 5—7.

[7] Apud Tudor Ghideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Theilhard de Chardin*, Iași, Edit. Junimea, 1981, p. 234.

[8] Apud Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 257—296.

*** În sensul de acceptare (e drept, ne-voită), a unei raportări și a unei reprezentări spațiale a raporturilor dintre diferitele categorii filosofice.

adevăr. Presupunerea implicită a spațialității este, însă, și aici ușor de sesizat. În felul acesta, gînditorii care au încercat în modul cel mai tenace, în acest secol, cucerirea unei perspective filosofice menite să fie un răspuns, o replică dată marxismului, în ceea ce privește abordarea conștiinței, au plătit un tribut pe care nu l-au dorit nu numai moștenirii filosofice de care au trebuit să țină cont, pentru că i-a format, ci și refuzului de a vedea în analiza *praxis*-ului și în fundamentarea ontologiei *și* pe acesta, singura cale de a evita căderea în exterioritate, în discursul pur categorial.

Caracterul plurivoc al ființei umane îl face pe Husserl să vadă în conștiință altceva decît va vedea Heidegger, deoarece fiecare are o proveniență care este deja un viitor : *Herkunft aber bleibt stets Zukunft.* Singura alternativă pe care o sesizează fiecare dintre ei este aceea a categorialității *. De aceea, limitele cunoașterii categoriale ** *(despre* lume) se vor răsfrînge asupra construcțiilor lor filosofice. Impactul tipului de cunoaștere noțională al fiecăruia asupra concepției lor prefilosofice, coroborat cu experiența culturală a fiecăruia, va sugera drumuri distincte de urmat. Alegerea lor va predetermina opțiunea pentru tipuri de demonstrație specifice.

Proliferarea orientărilor filosofice de sorginte husserliană, ori heideggeriană, nu este atît un semn al fecundității perspectivelor propuse de cei doi mari filosofi germani, cît al neputinței de a depăși exterioritatea — abordarea spațială a problemelor filosofice, cu ajutorul unei „site" categoriale — și de a accede la situarea în punctul de echilibru al cunoașterii, la răspîntia dintre *dicitur* și *inesse*, așa cum o face filosofia marxistă.

Rămîne, așadar, filosofiei marxiste meritul și sarcina de a adînci, dezvoltîndu-și dimensiunea sa ontologică, un cîmp al afirmării unei modalități cu adevărat radicale de a face filosofie, eliberînd ontologia de hegemonia exteriorității.

---

* Chiar dacă, într-un sens, la Heidegger, după Kehre, asistăm la o originală tentativă de transcendere a limbajului, acesta nu reușește să scape de lanțurile karmice ale acestuia, iar lucrul acesta se datorează tocmai faptului că limbajul trebuie abordat *transcendental* și nu transcendent.

** Cunoașterea categorială, noțională, încearcă să aproximeze realul procedînd într-un mod fundamental discontinuu, căci ce altceva reprezintă limbajele de orice fel decît site, năvoade, cu ajutorul cărora încercăm să cernem procesele, fenomenele existenței. Aici nu avem, însă, decît o jumătate de cunoaștere (sau, poate, chiar mai puțin), deoarece aspectele de continuitate ale realului nu pot fi redate și înțelese *așa cum sînt ele* folosind un instrument fundamental discontinuu.

CRONICA IDEILOR

IDEOGRAFIA FREGEANĂ ÎN PERSPECTIVĂ CULTURALĂ

DE

SORIN VIERU

Dacă rolul epocal al contribuției lui Frege în istoria logicii este evident — apariția *Scrierii conceptuale* (Begriffsschrift) în 1879 marcînd o piatră de hotar în evoluția disciplinei — implicațiile mai largi ale acestei contribuții au rămas mult timp în penumbră. A trebuit să treacă un veac, să se lămurească neînțelegerea inițială a matematicienilor și logicienilor în legătură cu această stranie gîndire de graniță; astăzi putem face loc în avanscenă unei întrebări mai hotărîtoare care angajează nu doar logica, disciplinele formale, formalismul, ci privesc chiar destinul culturii moderne în ansamblu.

Într-adevăr, în timp ce „Begriffsschrift" s-a integrat în logica modernă pînă la punctul în care s-ar putea spune chiar — exagerînd, totuși — că ideografia a fost aceea care a integrat logica, rămîne să se lămurească în ce fel are loc integrarea logicii, cu Frege cu tot, în sistemul culturii moderne (dacă într-adevăr putem recunoaște culturii atributul de sistem deschis). Discuția în jurul acestei chestiuni îndeamnă la o modificare de optică.

Cultura modernă se cheamă ea însăși la judecată, atunci cînd încearcă să opereze o priză de conștiință, dînd seamă sieși de sine. Sciziunea dintre științe și arte pare să inaugureze un șir întreg de diviziuni care prilejuiesc nu cooperarea ci mai curînd contestația, sau ignorarea reciprocă, tolerantă sau nu: științele naturii și disciplinele umaniste nu par să existe înăuntrul aceluiași spațiu, așa cum, la altă scară, nici științele formale și cele experimentale, disciplinele matematice și cele (încă) nematematice. Logica însăși apare a fi în dezbinare cu trecutul ei, cu programele, anticipările și utopiile ei; dezbinare lăuntrică ce se răsfrînge, pînă la urmă, în contestarea logicii provenind din afară, din toate părțile: din sfera filosofiei, dar și din sfera matematicii, cum și a disciplinelor umaniste.

Există, negreșit, și o latură pozitivă, constructivă, a tuturor acestor sciziuni adîncite, avîndu-și rațiunea în chiar condiția *sine qua non* a raționalității: contestarea oricărei autorități dincolo de cîmpul ei specific; acceptarea diversității ca inevitabilă, benefică și productivă. Bogăția culturii este proiecția unei bogății desfășurate a forțelor insului și ale Ensului societal. Dar nostalgia refacerii unei unități originare a culturii reflectă, la rîndu-i, dezideratul întemeiat al unei unități centrate, al con-

Rev. filos., XXX, 6, p. 518–530, București, 1983

cretitudinii structurate pe coordonarea determinărilor opuse, antagonice, ale omenescului.

La ora actuală — trebuie observat — logica, alături de alte științe formale, este bine dotată spre a răspunde chemării istorice de a transforma entitățile inconsecvent, fragmentar raționale (indivizi umani, societăți, grupuri și colective, organizații, instituții, sisteme și culturi) în entități cu grad considerabil mai înalt de raționalitate, deci cu grad considerabil mai înalt de subordonare a scopurilor și tendințelor secundare și mai puțin esențiale față de scopuri și tendințe realmente importante, benefice și esențiale. Contestată din atîtea direcții, logica formală de astăzi — spre deosebire de aceea din perioada sa precedentă, perioadă al cărei sfîrșit se anunță odată cu descoperirea paradoxelor și devine fapt consumat odată cu descoperirea limitărilor interne ale formalismelor (teorema lui Gödel și altele) — nu le contestă la rîndu-i ! Preocupată încă insuficient de realizarea unei conștiințe de sine, logica ignoră — logicienii, agenții logicii, ignoră — aproape tot ce se întîmplă dincolo de confinele ei ; dar este o ignorare tolerantă ce se poate preschimba în toleranță știutoare și înțelegătoare, pur și simplu, iar apoi în chiar *înțelegere* adîncită, mediatoare de bună înțelegere, a temeiurilor care fac să existe atîtea varietăți antagonice înăuntrul culturii moderne.

★

Ce legătură au toate aceste considerații, încă insuficient sudate între ele, despre un așa-zis potențial unificator al logicii, cu ideografia fregeană și cu destinul culturii moderne ?

Răspunsul este : dînd curs dezideratului de a se considera logica în contextul istoriei generale a ideilor, constatăm existența cîtorva „momente astrale" în dezvoltarea logicii care pot fi luate ca tot atîtea „studii de caz" pentru ceea ce ne interesează ; relevante în înalt grad, ele ne pun în acele situații de excepție în care frontierele, de obicei închise, între domenii străine, se deschid, fie și numai pentru o clipă, aducînd promisiunea unei mutuale înțelegeri sau măcar a unei unilateralizări a bilateralei înstrăinări ; clipe iluminînd puternic bezna acelor „cunoștințe (particulare) fără înțelesuri (generale)" și „cunoștințe (generale) fără înțelesuri (individualizate)" care alcătuiesc grosul științei moderne.

Begriffsschrift, opusculul editat de Frege în 1879, și în general vorbind progresul unei „Scrieri conceptuale", al unei ideografii, așa cum a fost dezvoltat de către Frege pînă la *Grundgesetze der Arithmetik*, marchează, indubitabil, un asemenea moment iluminator. Cartea lui Frege a modificat nu numai conținutul intern al logicii ci a imprimat și un impact al logicii în alte sfere ale științei, și nu numai ale științei ! Este ceea ce ne revine să arătăm în paginile de mai jos.

... Dar acum intrăm pe un teren pe care trebuie să ne aventurăm cu prudență, întrucît lucrurile nu par a fi fost spuse dincolo de un anumit punct.

Însemnătatea *Scrierii conceptuale* trebuie raportată la *trei* contexte, din ce în ce mai largi, și anume avînd în vedere trei „hărți ale spiritului", întocmite la trei scări diferite :

a) la scara logicii înseși

b) la scara ansamblului ştiinţelor

c) la scara întregii culturi, la scara istoriei generale a ideilor.

Dacă relaţiile dintre aceste trei domenii sînt privite numai *sub specie inclusionis*, ca relaţii de includere extensională, de „emboîtement", atunci lucrurile ar sta simplu iar ocolişul ar fi nejustificat. Căci dacă logica este un domeniu al ştiinţei iar ştiinţa un subdomeniu de cultură, tot ceea ce afectează partea schimbă prin definiţie configuraţia întregului, *chiar dacă nu schimbă configuraţia celorlalte părţi*. Dar aici ar fi vorba tocmai de a arăta cum o schimbare locală se transmite în alte locuri, cum se modifică efectiv celelalte părţi, înrîurind astfel metabolismul cultural, circuitul ideilor şi valorilor. De aceea întrebările pe care ni le punem nu sînt triviale şi nu pretindem a merge prea departe. Scopul pe care ni-l punem aici este mai modest; e de a arăta cum în însăşi „scoica logicii" se aude zbuciumul întregii mări, răzbat întrebări eterne ale culturi.

★

a) *La scara logicii*, însemnătatea *Scrierii conceptuale* este vădită şi tot ceea ce trebuie să se spună a fost deja spus. Frege este, desigur „un Aristotel al logicii moderne" iar după el lucrurile n-au mai fost ca înaintea lui. Iar aceasta, în esenţă, se datorează faptului că *paradigma sistemului formal* a apărut în opera lui Frege aproape dintr-odată. Despre corpul scrierilor logice aristotelice s-a spus că el, Organon-ul, a adus logica în întregul ei la lumină, aşa cum Pallas Athena a ieşit întreagă şi înarmată pînă în dinţi din ţeasta lui Zeus; aceeaşi comparaţie se poate aplica şi lui Frege, întrucît logica predicatelor, axiomatizarea şi formalizarea apar dintr-odată în avanscena logicii graţie demersului fregean. Într-adevăr, logica predicatelor, conţinînd în sine logica propoziţiilor, este baza logicii moderne — chiar dacă se pot imagina fundamente mai adînci, combinatorice ale acesteia din urmă — este chiar nucleul său central.

Există totuşi un aspect al demersului fregean asupra căruia lumina exegezei nu a stăruit îndeajuns. Într-un sistem formal, desprinderea formei de interpretare — ca să folosim terminologia lui Boole — este decisivă. Un sistem formal este independent de interpretările sale, dar i se pot asocia diverse interpretări, tot aşa cum o formulă din algebra obişnuită admite numeroase interpretări numerice, înăuntrul unui aceluiaşi domeniu al numerelor (raţionale, reale ş.a.) fără a impune vreuna anume ca privilegiată. Pentru Frege, dimpotrivă, *Scrierea conceptuală* este tot atît de puţin desprinsă de interpretare pe cît este limbajul obişnuit al aritmeticii, dacă nu chiar limbajul natural. „Notaţia conceptuală" trebuie să fie expresia univocă a unui conţinut bine definit, ea trebuie să fie comprehensivă în cel mai înalt grad; nu plurivoc interpretabilă ci interpretată de-a dreptul, orice formulă a Begriffsschrift-ului deţine statutul de expresie adecvată, univocă, articulată stringent, a unui conţinut.

Diferenţa dintre cele două moduri de a privi poate fi estompată, dacă înţelegem construcţia fregeană nu ca sistem formal ci ca *limbaj formalizat*, adică cuplu format dintr-un sistem formal şi o interpretare specificată. Rămîne deschisă, totuşi, întrebarea dacă procedînd astfel se face dreptate deplină intenţiei care a prezidat elaborarea sistemului: nu cumva se lasă de o parte, ca nesemnificativă, idiomatică, o deosebire între actuala paradigmă a sistemelor formale şi abordarea fregeană pre-

conizînd indisolubila asociere a conţinutului cu forma? Şi, îndeosebi, este de imaginat o reîntoarcere la un asemenea punct de vedere, respectîndu-se rigorile formalismului modern? Cum putem gîndi forma în acelaşi timp în separare şi în indisociabilitate cu conţinutul? Cum putem gîndi o „interpretare a tuturor interpretărilor", asociată sistemului formal?

b) Dacă privim contribuţia lui Frege la scara ansamblului ştiinţelor, atunci un eveniment decisiv din istoria logicii devine fapt istoric de ordin secund sau terţ într-o altă istorie, aceea a cunoaşterii ştiinţifice. Chiar şi într-un ansamblu important al istoriei ştiinţei cum e acela al dezvoltării matematicii episodul fregean este consemnat numai ca aparţinînd perioadei de tranziţie către deschiderea operată de Hilbert şi întreaga şcoală formalistă în fundamentele matematicii.

Dacă însă punem în joc principiul holist *Partea în Tot şi Totul în Parte*, întrebîndu-ne, din două puncte de vedere, interior logicii şi exterior acesteia, asupra momentelor în care legarea logicii de întregul complex ştiinţific nu a rămas o pretenţie neacoperită; dacă privim, aşadar, interioritatea evoluţiei ştiinţei în evoluţia logicii — atunci, iarăşi, însemnătatea *Scrierii conceptuale* fregeene redevine primordială.

A stat în intenţia lui Frege de a aplica ideografia, pas cu pas, în logică şi aritmetică, pentru a proceda sistematic, extinzînd sfera de aplicaţie a Scrierii sale la geometrie, analiza matematică, mecanică şi fizică, creînd un limbaj al formulelor în măsură să expliciteze ordinea logică a adevărurilor necesare ale gîndirii şi naturii.

Dificultăţile fundaţionale din matematici au curmat din elanul iniţial cu care logica simbolică se angajase, prin Frege, Peirce, Peano şi alţi cîţiva precursori, la *proiectul unificării ştiinţelor*. Dar, în pofida dificultăţilor considerabile, idealul unificării ştiinţelor nu a decedat. Nu este de gîndit astăzi fără a cădea în utopie unificarea sistemelor disparate de cunoştinţe într-un unic sistem al ştiinţei; se pot imagina însă paşi care, dacă utopia n-ar fi utopie, ar constitui paşi tocmai în această direcţie, s-ar înscrie adică pe traiectul acelei visate, totale unificări. Este cert că logica simbolică are virtuţi unificatoare şi că, alături de matematică, solidară acesteia, logica trebuie să ofere un limbaj conceptual în scopul conceptualizării stringente, un limbaj al formulelor aplicabile în tot mai vaste domenii de cunoştinţe. De la simpla empirie la apariţia observaţiilor ştiinţifice preteoretice, de la aceasta la teorie şi apoi la unificarea teoriilor: drumul acesta, de la o anumită porţiune în sus, interesează şi logica, întrucît ea studiază forme de limbaj, de informaţie, forme de cunoştinţe mai complicate decît judecata şi raţionamentul.

„Begriffsschrift" rămîne un document dintr-o anumită etapă a proiectului unificării ştiinţelor pe calea analizei fundamentelor lor.

c) Ajungem acum la ultima întrebare căreia ne-am propus a-i răspunde în cele de faţă: unde se situează *Begriffsschrift* pe harta generală a istoriei ideilor.

La scara întregii culturi, pînă şi domeniul ştiinţific în ansamblul său, întregul considerat pînă acum, devine un popas regional. Caracterul hazardat al întrebării privitoare la semnificaţia ideografiei la scara culturii în ansamblu este cu atît mai evident, legitimitatea chiar a întrebării trebuind a fi dovedită.

Din nou va trebui atunci să punem în joc principiul holist : *Partea în Tot şi Totul în Parte* şi să întrebăm — nu dintr-un punct de vedere total exterior logicii ci dinăuntrul logicii — să întrebăm asupra rolului pe care ea îl joacă în evoluţia culturii, în istoria generală a ideilor. Pusă în aşa fel, întrebarea nu este lipsită de întemeiere, dacă o particularizăm în raport cu *Begriffsschrift*.

Întrebarea, aşadar, este : în ce măsură logica asimilează în propria-i manieră elementul fundamental al culturii ? Şi cum regăsim acest element în *Begriffsschrift* ?

Elementul fundamental al culturii este însă *imaginea omului*.

În produsul cultural, oamenii se pun pe sine ca punct de plecare şi rezultat, ca premisă şi proiect. Această *punere* este, desigur, indirectă, mijlocită, neexplicitată, dar nu mai puţin efectivă.

În lumina acestei observaţii, semnificaţia cărţii lui Frege apare mai limpede. Cartea documentează un efort de unificare a cunoaşterii ; în spatele acestuia trebuie întrevăzut însă efortul de *unificare a forţelor esenţiale ale omului*.

Sînt spirite care, dedicîndu-şi viaţa unui proiect mai mult sau mai puţin special îşi proiectează totodată scopul lor direct ca un episod de primă instanţă al unei istorii mai vaste. Frege trebuie rînduit şi el în această categorie de spirite. Frege a schimbat faţa logicii, dar scopul său era mai larg, el viza fundarea întregului edificiu al matematicii. Ne putem întreba : a întrevăzut Frege trimiterile încă şi mai vaste ale programului său funda ţionist ? Desigur, el avea în vedere — cum am văzut — şi paşi în direcţia unificării ştiinţelor. Dincolo de această limită, nimic nu ne autorizează să împingem sfera intenţiilor lui Frege. Putem bănui totuşi că, deşi a reprimat cu severitate orice avînt speculativ, Frege însuşi va fi întrevăzut în proiectul ideografic ceva de ordinul universalităţii umane. Două considerente, cel puţin, pledează în acest sens :

În primul rînd, Frege afirmă explicit că ideografia ar putea sluji şi filozofiei, în lupta ei de a elibera cugetul uman de sub dominaţia cuvîntului ; dar filozofia — oricît de restrictiv ar fi gîndită sfera sa de cuprindere — este *deschidere* către totalitate.

În al doilea rînd, Frege gîndea notaţia lui pentru concepte ca un complement al limbajului vorbit ; el compară limbajul formulelor cu un microscop care se adaugă ochiului, ca un instrument auxiliar ce vine să se subordoneze instrumentului esenţial. Însă această *modestie*, această apreciere sobră, realistă a limbajului formal este edificatoare în cel mai înalt grad pentru conştiinţa (difuză) pe care o avea Frege în privinţa *subordonării logicii* faţă de ceva mai vast decît logica, decît matematica, decît ştiinţa, poate decît însăşi cunoaşterea.

Să nu ne înşelăm : conjecturile noastre merg dincolo de concluziile la care împinge exegeza textului. Sînt virtualităţi, nu certitudini ceea ce îndrăznim acum să presupunem. Credem însă că, dincolo de exegeză, opera logică trebuie asimilată nu numai exegetic ci şi hermeneutic, ca „operă deschisă" şi ea, în care textul îşi dobîndeşte ori îşi schimbă semnificaţiile în funcţie de contextul în care o plasăm. Este obligatoriu să gîndim opera lui Frege în contextul în care a gîndit-o creatorul ei, pentru a avea imaginea reală a istoriei logicii. Dar este permis să venim la ea

și cu întrebările noastre ; vom găsi atunci în proiectul ideografic, așa cum l-a materializat Frege, ceea ce era pus acolo, independent de înțelegerea subiectivă a autorului ei.

★

Drama lui Frege a constat în faptul că cercetările sale s-au desfășurat la granița dintre filosofie, logică și matematică, ceea ce — în condițiile istorice date — a determinat dezinteresul și neînțelegerea specialiștilor din cele trei domenii. Despre această situație Frege a vorbit explicit ... Dar aici trebuie căutată și măreția lui Frege, în această transcendere a granițelor dintre discipline !

Așa că, receptată prin prisma istoriei de anasmblu a ideilor, ideografia fregeană trebuie de-specializată, trebuie privită ca tratînd despre una din *forțele esențiale* ale omului : *limba.*

Limbajul, logica, munca, simțirea, organele de simț, valorile și normele, instituțiile și opera culturală sînt forțe esențiale ale omului, în fiecare dintre acestea reflectîndu-se holografic celelalte. Scrierea este și ea, de cîteva milenii încoace, o forță esențială. Punînd în discuție tematica limbajului și scrierii, *Begriffsschrift* a apăsat pe resorturile unui mecanism, cu consecințe mai largi decît și-a putut îngădui să creadă Frege.

Ne aflăm într-o perioadă în care, trecînd prin labirintul specializării, logica tinde spre lumina din mijlocul labirintului ; locul infinit aflat în centrul acestui cerc finit și în expansiune al cunoașterii este locul omului însuși !

SURSE ALE INTERESULUI PENTRU LIMBAJ ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

DE

ADRIAN-PAUL ILIESCU

În peisajul atît de divers al filosofiei secolului XX este improbabilă nu numai existența unei soluții unanim acceptate, dar chiar și existența unui interes teoretic comun majorității orientărilor de gîndire. Există însă unele teme care reușesc în mod uimitor să apropie curentele cele mai deosebite ca principii și metode, să formeze puncte de convergență chiar pentru concepțiile care se excomunică reciproc ; un exemplu extrem de convingător este tema *limbajului.* De la fenomenologie la structuralism, de la filosofia științei la hermeneutică sau de la psihanaliză la sociologie și semiotică, toți autorii sînt de acord asupra importanței analizei limbajului. Filosofia analitică, care, împreună cu marxismul „sînt, incontestabil, cele mai influente filosofii ale secolului nostru" [1], exclude existen-

[1] L. Grünberg, *Opțiuni filozofice contemporane,* București, Edit. politică, 1981, p. 64.

ţialismul şi propune opera lui Heidegger ca exemplu tipic de nonsens. Dar dacă este vorba de limbaj, atunci interesele lor converg în mod surprinzător: el este temă şi metodă favorită a filosofului german şi preocuparea principală a filosofilor analişti. Traducerea unor probleme ontologice, gnoseologice sau axiologice în probleme de analiză a limbajului a făcut să se vorbească de o *cotitură lingvistică*, reorientarea spre aspectul lingvistic fiind adesea comparată cu reorientarea spre aspectul gnoseologic realizată în secolul XVIII de Kant.

Există vreo explicaţie pentru acest fenomen?

O ipoteză posibilă ar fi aceea că aici sîntem confruntaţi cu o recrudescenţă a spiritului speculativ, a tendinţei unor filosofii de a substitui marilor probleme o scolastică terminologică. În istoria bimilenară a preocupării filosofice pentru limbaj, de la sofişti şi Platon la medievali şi de la Hobbes şi Descartes la Cassirer asemenea devieri ale problematicii nu sînt inexistente; ipoteza că filosofia limbajului este pur şi simplu o scolastică a secolului XX ar putea fi luată în considerare. Dar ea este foarte greu de admis. În primul rînd, pentru că nu explică cauzele pentru care presupusa obsesie speculativă pentru limbaj se dezlănţuie tocmai acum, la sfîrşitul secolului XIX şi începutul secolului XX, precum şi cum a reuşit ea să cucerească întreaga lume filosofică. În al doilea rînd, ea nu poate explica interesul pentru limbaj în sfera ştiinţei, printre matematicieni, fizicieni, psihologi şi antropologi. Cînd în loc de a vorbi despre specificul matematicii se vorbeşte de „specificul limbajului matematic" şi lucrări de fizică generală sînt intitulate *Limbajul fizicii moderne*, cînd studiul limbajelor este o componentă esenţială a teoriei ştiinţei pare greu de presupus că explicaţia stă în fenomenologia spiritului metafizic. Dimpotrivă, aceasta pledează pentru presupunerea că aici sînt în joc evoluţii teoretice mai complexe, specifice culturii ştiinţifice contemporane. În al treilea rînd, ipoteza de mai sus contrazice datele notorii ale istoriei filosofiei secolului XX. Este clar că interesul pentru limbaj pleacă la Frege din cercetările metamatematice [2], că Husserl a ajuns la probleme de limbaj plecînd de la aritmetica formală şi teoria mulţimilor [3] iar Russell relatează că, deşi iniţial considera limbajul transparent, adică un mijloc ce poate fi folosit fără a i se da atenţie, paradoxele logicii matematice l-au dus la studiul limbajului [4]. Aceste afirmaţii pledează împotriva explicării interesului pentru limbaj prin cauze pur filosofice şi sugerează că sursele acestuia trebuie căutate undeva la confluenţa filosofiei cu ştiinţa, în perioada din jurul anului 1900. Ce se întîmpla atunci? Fără pretenţia unei cercetări istorice sistematice şi exhaustive, fără dorinţa de a identifica toate sursele filosofiei limbajului — încercare ce ar presupune un excurs teoretic prin toate orientările gîndirii moderne — să semnalăm că două fenomene capitale se aflau atunci în plină desfăşurare. Întîi, o *revoluţie în ştiinţă*. În matematică, după apariţia geometriilor noneuclidiene se traversa etapa reconstrucţiei lor abstracte şi a reorganizării con-

---

[2] vezi *Begriffsschrift*, apoi *Über die Begriffsschrift des Herrn Peano und meine eigene*, precum şi J. van Heijenoort, *Frege and Gödel*, Harvard University Press 1970, p. 1; S. Vieru în studiul introductiv la G. Frege, *Scrieri logico-filozofice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1977, p. VIII.

[3] E. Husserl, *Recherches logiques*, P.U.F., 1969, vol. I, p. VII—IX.

[4] B. Russell, *My Philosophical Development*, Allen and Unwin, 1969, p. 14.

ceptuale a întregului domeniu. Se făcuse un mare salt înainte în analiza şi teoria numerelor, de la Dedekind la Peano. Se născuse teoria mulţimilor, prin Cantor. Aceste progrese teoretice aveau ca efect aritmetizarea şi abstractizarea la un nivel superior a matematicii. Noile teorii depăşeau şi contraziceau experienţa intuitivă ceea ce impunea un nou stil matematic : în locul demonstraţiei cu caracter psihologic se cerea o demonstraţie absolut riguroasă, bazată exclusiv pe relaţiile dintre conceptele matematicii (bine definite) şi teoremele ei (corect exprimate) (Tarski) [5]. La rîndul lor acestea presupuneau evident un limbaj matematic exact, foarte clar, fără zone de vag pe unde să pătrundă nepermise elemente ale intuiţiei naive, prejudecăţi filosofice sau automatisme de gîndire nejustificate de teoria matematică. De aici interesul matematicianului „pur" pentru analiza limbajului : nu ca interes pentru natura acestuia, nu ca temă în sine, ci ca mijloc de realizare a rigorii ştiinţifice în matematică. În fizică teoria relativităţii, mai tîrziu mecanica cuantică, au adus limbajul în prim plan. Heisenberg arată că multă vreme acesta fusese considerat ca avînd în ştiinţă doar un rol subordonat. Sarcina fizicianului de a studia natura părea a nu avea nimic comun cu limbajul, căci dificultăţile fizicii nu pot fi legate de limbaj [6]. Implicit exista convingerea că limbajul fizicii clasice va fi, cu unele adausuri, mereu suficient ştiinţei şi deci neproblematic [7]. Dar teoria relativităţii modifică radical situaţia : conceptele de *mişcare*, *spaţiu*, *timp*, *simultaneitate* s-au dovedit dintr-o dată neclare, încărcate de presupoziţii discutabile, limitate în aplicare şi problematice. Se impunea analiza lor sistematică, precizarea şi relativizarea sensului lor la contextele relevante, instituirea unor metode operaţionale de verificare a inteligibilităţii lor [8]. Ulterior dualitatea undă—corpuscul va pune în aceeaşi situaţie conceptele de *loc*, *viteză* (a electronului), *substanţă*. Aici cercetătorii naturii se vor găsi, spre surprinderea lor, confruntaţi cu un „paradox lingvistic" : orice experiment trebuie descris în limbajul fizicii clasice şi în acest limbaj se face şi descrierea experimentelor cuantice ; dar explicarea acestora nu se mai poate face în acelaşi limbaj, căci complementaritatea impune două tipuri diferite de descrieri, două coduri lingvistice distincte [9]. Astfel limbajul nu mai poate fi considerat o „stenografie" comodă, neproblematică ci se dovedeşte „un mijloc esenţial pentru a pătrunde în realitatea ascunsă în dosul fenomenelor" (M. Born) [10]. Nu numai natura pune probleme fizicianului : progresul cercetării poate fi blocat şi de probleme conceptuale, de limitele limbajelor existente. De aici apare interesul cercetătorului naturii pentru limbaj. Aceasta coincide cu momentul în care în fizica modernă teoria şi metateoria, ştiinţa şi metaştiinţa nu se mai pot separa. Fizicianul nu mai poate pretinde, după Einstein care spunea că „nu este de loc o

---

[5] A. Tarski, *Adevăr şi demonstrabilitate*, în I. Pârvu (red.), *Epistemologie. Orientări contemporane*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 308.

[6] W. Heisenberg, *Paşi peste graniţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 160, 181.

[7] Idem p. 160 ; N. Bohr, *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 110.

[8] W. Heisenberg, *op. cit.*, p. 167 ; R. Lennuier, *Ideea de timp în fizica modernă*, în J. L. Rigal (ed.), *Timpul şi gîndirea fizică contemporană*, Bucureşti, Edit. enciclopedică română, 1972, p. 179.

[9] W. Heisenberg. *op. cit.*, p. 173.

[10] M. Born, *Fizica în concepţia generaţiei mele*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 320.

joacă inutilă, dacă ne exersăm în privinţa analizării conceptelor de mult curente" şi oferea cel mai strălucit exemplu de astfel de analiză prin teoria relativităţii, că treaba sa este numai studiul naturii; că studiul limbajului teoriei despre natură este sarcina filosofului. Fizica şi teoria despre fizică se presupun reciproc, progresul ştiinţei este condiţionat de cercetările metaştiinţifice, deci şi de analiza limbajului ştiinţei. Ajungem astfel la cel de-al doilea fenomen capital care generează analiza limbajului : naşterea teoriei moderne asupra ştiinţei, a metaştiinţei cu mijloace ştiinţifice. Preocupări metaştiinţifice au existat încă din Renaştere. Dar ele aveau caracterul unor relatări subiective despre procesul creaţiei sau unor sfaturi şi îndrumări pentru optimizarea cercetării. Erau elemente de psihologia ştiinţei, cu doze mari de subiectivitate, improvizaţie şi ocazionalitate. Dar necesitatea reorganizării conceptuale a unor domenii matematice şi a unor teorii fizice, nevoile legate de tehnicile de deducţie şi raţionament ca şi cele legate de compararea/evaluarea teoriilor rivale (de exemplu Newton-Einstein, teoriile corpusculară şi ondulatorie) fac din metaştiinţă o activitate sistematică, tot mai ordonată şi care se sforţează să preia standardele de rigoare şi metodele ştiinţei însăşi. Acestea sînt aplicate acum nu numai obiectului, ci şi teoriei ştiinţifice însăşi. Dar metodele ştiinţei se pot aplica numai unor entităţi cu un anumit grad de obiectivitate, ale căror proprietăţi au caracter concret, material, pot fi verificate intersubiectiv şi asupra cărora există consens. Teoria putea fi obiectul cercetării cu mijloace ştiinţifice numai ca o astfel de entitate obiectivă. Ori teoriile ştiinţifice au existenţă „obiectivă" numai ca produse lingvistice. „Deci studiul fundamentelor matematicii conduce inevitabil la considerarea matematicii ca limbaj. Aşa apare metamatematica, disciplină care se inspiră, între altele, şi din metodele de cercetare a limbilor naturale" (S. Marcus) [11]. Un studiu al ştiinţei ca activitate subiectivă, ca psihologie, n-ar fi putut îndeplini sarcinile reorganizării conceptuale şi nu ar fi putut utiliza metodele esenţiale, metodele exemplare ale epocii.Care erau acestea? În primul rînd, axiomatizarea. Axiomatizarea „e în cea mai mare măsură o cercetare a posteriori asupra unor discipline matematice gata constituite" [12]. Axiomatizarea, funcţionînd în epocă în calitate de „suprametodă" (Blaga), exclude obiectele neadaptabile ei — de exemplu, cele psihologice — şi concentrează atenţia asupra obiectelor adecvate acţiunii ei : teorii materializate în sisteme de enunţuri, entităţi lingvistice; de aici antipsihologismul atît de caracteristic lui Frege, Husserl, Carnap şi alegerea celeilalte alternative, a alternativei lingvistice. Tot de aici reducerea ştiinţei şi chiar a raţionalităţii la aspectul lor de limbaj, atît de clar exprimat prin afirmaţiile lui Husserl că „ştiinţa nu are existenţă obiectivă decît în literatura sa, numai sub formă de opere scrise" [13] şi că „toate manifestările raţionale sînt legate în mod absolut de discurs" [14]. Cu alte cuvinte „La început a fost semnul" (Hilbert).

---

[11] S. Marcus, *Aspecte matematice în studiul limbajului* în vol. *Limbaj, logică, filozofie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 50.

[12] D. Barbilian, *Situarea axiomaticei*, în I. Pârvu (red.), *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p. 69.

[13/14] E. Husserl, *op. cit.*, p. 12 şi respectiv *Logique formelle et logique transcendentale*, Paris, P.U.F., 1957, p. 28.

Care sînt aşadar concluziile pînă aici? Interesul pentru limbaj a plecat din domeniul ştiinţei şi metaştiinţei. Obiectul metaştiinţei — teoria, ca produs lingvistic — şi metodele ei (axiomatizarea) care se aplică tot produselor lingvistice, sistemelor de enunţuri, au schimbat centrul atenţiei ştiinţifice de la aspectul psihologic la cel lingvistic. Limbajul este absolutizat şi atenţia se concentrează asupra lui. Dar limbajul devine metodă privilegiată nu dintr-un interes tematic, nu din dorinţa de a elucida natura sa, deci nu dintr-o preocupare filosofică. El atrage atenţia ca mediu al obiectului cercetat (ştiinţa), ca mijloc de a ajunge la el, ca substanţă prelucrabilă de către suprametodele epocii. *Interesul pentru limbaj este metodologic, nu tematic. Preocuparea este de a-l folosi ca mijloc, ca mediu, nu de a-l elucida ca temă în sine.* Preferinţa pentru el apare ca preferinţă pentru concret, pentru obiectiv, căci limbajul apărea ca mediu concret şi obiectiv al cunoaşterii.

Acest mod de a vedea s-a răspîndit mult în cercurile filosofice orientate spre ştiinţă. Trei factori au contribuit aici. Întîi, schimbarea statutului social al filosofiei începînd cu ultimul sfert al secolului XIX. În această perioadă în multe ţări dezvoltate apare specializarea, apar asociaţiile profesionale ale filosofilor, organele de presă specializate etc. Filosofia se profesionalizează iar filosofii devin o comunitate, asemănătoare cu cele ale oamenilor de ştiinţă. Ca rezultat, activitatea filosofică nu mai este o chestiune de amatorism, de meditaţie izolată a unor creiere pasionate, ci devine o activitate recunoscută, profesională, bazată şi pe comunicare, pe discuţie. Filosoful nu se mai adresează lui însuşi sau amatorilor interesaţi, ci în primul rînd comunităţii de specialitate. Accentul se pune deci pe comunicare, ceea ce aduce, cum spune şi Ryle, o schimbare de stil în filosofie. Se impune activitatea bazată pe criterii intersubiectiv acceptate, argumentele exprimate într-un limbaj precis, exact, riguros. Experienţele subiective, speculaţia necontrolabilă într-un domeniu concret sînt indezirabile. Această preferinţă pentru obiectivitate, pentru rigoare şi exactitate a generat interesul pentru perfecţionarea limbajului de comunicare şi preluarea mentalităţii din ştiinţă, unde aceste standarde aveau cele mai bune şanse de materializare. Excluderea elementelor subiective, a abordării psihologiste, orientarea spre limbaj din metamatematică este adoptată de filosofii de orientare ştiinţifică pentru că ea răspundea preferinţei lor pentru concret, pentru intersubiectiv controlabil, spiritului antispeculativ [15]. Al doilea factor care contribuie la preluarea paradigmei din teoria ştiinţei este că în această perioadă filosofia cunoaşterii devine filosofia ştiinţei [16]. Gnoseologia bazată pe analiza cunoştinţelor comune de tipul „Iarba este verde" este acum înlocuită de filosofia cunoaşterii ştiinţifice, de analiza cunoştinţelor înglobate în teoriile matematice şi fizice. Aceasta a permis transferul abordărilor din metamatematică în metafizică. Al treilea şi cel mai important element este că marile filosofii au fost întotdeauna receptive la metodele şi realizările ştiinţei. Aşa cum Kant a vrut prin *Critica raţiunii pure* să intro-

---

[15] Anthony Quinton, *Linguistic Analysis*, în R. Klibansky (ed.), *La philosophie au milieu du XXème siécle*, La Nuova Italia Editrice, 1958, vol. II, p. 149—151.

[16] K. R. Popper, *Autobiography*, în P. A. Schilpp(ed.) *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Illinois, Open Court, 1974, vol. I, p. 71.

ducă în filosofie rigoarea fizicii newtoniene, extinzînd paradigma fizicii matematice în metafizică [17], filosofii secolului XX au încercat să ridice domeniul lor la înălțimea rigurozității științifice prin extinderea paradigmei științei axiomatizate. Reconstrucției conceptuale din metaștiință îi corespunde presupusa reconstrucție filosofică bazată pe știință, visată de empirismul logic, iar metodei limbajelor formale îi corespunde analiza limbajului (științific sau comun) în filosofia analitică. Așa cum pe Kant dorința de a aduce în filosofie rigoarea științei îl duce la o atitudine critică față de sistemele ontologice și la o *cotitură epistemologică*, pe filosofii analiști repulsia față de speculația tradițională și ambiția de a imita știința modernă îi duce la o atitudine critică față de cunoaștere, față de enunțurile filosofice și la o *cotitură lingvistică*. Trecerea de la „idei", „gînduri", „spirit" la *propoziții*, la *expresii*, *limbaj* urma să asigure, în concepția autorilor, un obiect de analiză filosofică concret, obiectiv, asupra căruia poate exista consens, aplicabilitatea unei metode analitice de tip științific, un fel de replică filosofică a reconstrucției conceptuale din matematică sau fizică, eliminarea speculației, subiectivismului, afirmațiilor necontrolabile. Evaluarea critică a acestor idealuri și încercări nu poate fi făcută aici. Nici analiza tuturor surselor și aspectelor filosofiei limbajului nu încape în limitele acestui articol. Dar ceea ce se poate face este să se arate că există cel puțin o orientare spre analiza limbajului care, departe de a exprima spiritul speculativ, încearcă dimpotrivă să-l înlocuiască cu cel științific. Că această filosofie a limbajului își are sursa în revoluția științifică de la începutul secolului și în apariția metaștiinței. În sfîrșit, că ea este o manifestare a spiritului critic față de cunoaștere, o formă modernă a atitudinii de tip kantian. Pentru a testa valabilitatea acestei ipoteze despre sursa interesului pentru limbaj este utilă o confruntare cu argumentele unor reprezentanți tipici ai filosofiei analitice a limbajului.

Quine, spre exemplu, spune că orientarea spre limbaj este o *strategie*, strategia ascensiunii semantice, care constă în a muta discuția „într-un domeniu unde ambele părți cad de acord mai bine asupra obiectelor (adică, a cuvintelor) și asupra principiilor care le privesc [18]. Cuvintele, spre deosebire de alte entități discutate de filosofi, sînt tangibile, familiare și asupra lor se poate comunica mai bine. Propozițiile de observație, spre deosebire de senzații care sînt private și subiective, sînt perceptibile, sociale [19]. Generalitatea ideilor filosofice face ca, dacă discutăm direct despre ceea ce este, să existe riscul ca fiecare convorbitor să-și introducă propriile presupoziții care ating schemele conceptuale cele mai adînci și astfel discuția poate merge la infinit fără rezultate, căci fiecare concepe altfel entitățile discutate ; dar cuvintele sînt un subiect mai bun, aici ne putem înțelege mai bine. „Strategia este aceea de a se ridica pînă la partea comună a două scheme conceptuale fundamental diferite pentru a discuta mai bine fundamentele diferite — nu este de mirare că ajută în filosofie" [20].

---

[17] Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bruno Cassirer, 1922, Bd. II.

[18] W. van O. Quine, *Word and Object*, The M.I.T. Press, 1975, 9th printing p. 272.

[19] W. van O. Quine, *The Roots of Reference*, Open Court, 1973, p. 39.

[20] W. van O. Quine, *Word and Object*, op. cit. p. 272.

Dar nu numai în filosofie, spune Quine, căci ea apare și în științe. Teoria relativității a fost acceptată ca rezultat al reflecțiilor asupra naturii dar și asupra teoriei însăși [21]. Aici un exemplu convingător a oferit un alt filosof : fie o teorie fizică a particulelor-Tp- și una a cîmpurilor-Tc. Cîmpurile nu apar de loc în Tp și nici particulele în Tc. Adepții unei teorii nu recunosc entitățile celeilalte și invers. De aceea ei vor avea dificultăți de a se înțelege și a cădea de acord : fiecare va susține că teoria celorlalți conține propoziții false și enunțuri despre obiecte inexistente. Dar dacă ei vor face ascensiunea semantică vor putea mai ușor găsi un teren comun : deși unii nu recunosc entitățile celeilalte teorii și neagă existența lor, nici unii nu neagă existența propozițiilor despre acele entități în teoria rivală [22]. Argumente similare a dat J. L. Austin : ceea ce lipsește în filosofie este un dat inițial asupra căruia să existe acordul tuturor ; ori cuvintele pot fi un astfel de dat inițial [23].

Aceste explicații confirmă ideea că reorientarea spre limbaj a fost cel puțin în unele cercuri un simptom al interesului pentru atingerea unui teritoriu de entități observabile, asupra cărora se pot face ipoteze cu un grad mai înalt de controlabilitate intersubiectivă, și deci unde subiectivismul filosofiei tradiționale să poată fi diminuat.

Tendința antispeculativă este pusă aici în evidență și de faptul că limbajul nu este *în sine* un obiect de interes absolut, ci mai curînd o cale de acces la obiectul urmărit. În acest sens A. J. Ayer remarcă faptul că Russell a vizat prin analiza limbajului teme ontologice, iar Ryle și Austin depistează cu aceeași metodă indicii și fire conducătoare pentru descoperiri filosofice de esență, nu limitate la aspectul lingvistic [24]. Quine s-a declarat de acord cu acest mod de a înțelege filosofia limbajului ca o metodă nu ca o teorie în sine [25]. J. L. Austin a afirmat explicit : „utilizăm multiplicitatea expresiilor pe care ni le furnizează bogăția limbajului pentru a ne dirija atenția asupra multiplicității și bogăției experienței noastre (...) Diversitatea expresiilor atrage atenția asupra complexității situațiilor. Limbajul ne luminează complexitatea vieții. (...) Studiul nostru nu se oprește la *cuvinte*. Folosim cuvintele pentru a ne instrui asupra lucrurilor de care vorbim" [26].

Atunci cînd este vorba de anumite domenii esențiale asupra cărora se concentrează atenția filosofilor, cum este domeniul conștiinței, este evident rolul limbajului de mediator indispensabil spre realitatea studiată. Chomsky spune în acest sens : „unul din motivele de a studia limbajul, care pentru mine este din cele mai importante, este că e tentant să-l considerăm *oglinda spiritului*". Aceasta nu numai în sensul că limbajul ne explică schemele de gîndire și universul simțului comun, dar ne ajută să depistăm principiile abstracte care guvernează inteligența umană, să „aflăm ceva despre natura umană. Nu este deci absurd să crezi că stu-

---

[21] *Idem*, p. 272.

[22] J.J.C. Smart, *Quine's Philosophy of Science*, în D. Davidson, J. Hintikka (eds) *Words and Objections*, D. Reidel, 1969, p. 3.

[23] J. L. Austin, intervenție în discuții în volumul *La Philosophie analytique*, Éditions du Minuit, 1962, p. 334.

[24] A. J. Ayer, *idem*, p. 337—339.

[25] W. van O. Quine, *idem*, p. 342.

[26] J. L. Austin, *idem*, p. 333.

diul acestei facultăți particulare a omului, de a vorbi și înțelege, poate constitui un model sugestiv pentru cercetări duse în alte domenii ale competenței și acțiunii umane mai puțin accesibile investigației directe" [27]. Aici devine clar că interesul pentru limbaj este metodologic nu tematic, speculativ și doctrinar. De aceea cei care au respins în bloc filosofia limbajului, calificînd-o drept o dezertare de la problemele esențiale ale filosofiei, ca, de exemplu Marcuse [28], Gellner [29] sau chiar Russell [30] într-o anume perioadă, par a fi departe de adevăr. Desigur însă că reacția lor este justificată de pretențiile unor filosofi ai limbajului de a-și universaliza metoda, de a reduce toată filosofia la analiză lingvistică. Ca de obicei absolutismul ambelor extreme este indezirabil: excomunicarea analizei lingvistice ca și sanctificarea ei sînt în mod egal inacceptabile. Înțelegînd corect sursele interesului pentru ea vom fi mai în măsură să-i precizăm limitele dar și resursele, eșecurile și reușitele. Ceea ce însă nu putem face acum.

[27] N. Chomsky, *Réflexions sur le langage*, Paris, Fr. Maspero, 1977, p. 12—13.
[28] H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éd. du Minuit, 1968, p. 200—211.
[29] E. Gellner, *Words and Things*, Victor Gollancz Ltd, 1959.
[30] B. Russell, *Prefața* la 29, p. 14—15.

SOCRATE: ARGUMENT ÎN FAVOAREA UNEI COLECȚII DE „TEXTE"

DE

ION BANU

1. Participînd la întocmirea lucrării colective *Filosofia greacă pînă la Platon* (în texte), autorul rîndurilor de față s-a angajat în tema *Socrate*, asumîndu-și deci sarcina de a întocmi o colecție de „texte" socratice. A îndeplinit-o, aceasta cuprinzînd 250 de fragmente *. Își propune aici să legitimeze actul întreprins și să înfățișeze metoda pe care a urmat-o.

Mărturisește însă că-l urmărește o anecdotă povestită de Diogenes Laertios. Socrate, zice-se, ascultînd pe Platon citind dialogul *Lysis*, ar fi exclamat: „Pe Heracles, cîte plăsmuiri îmi atribuie tînărul acesta, mie!". Autorul se teme mai puțin de apariția, pe terasa casei sale, a umbrei lui Socrate, tînguindu-se că astfel a fost ucis a doua oară, dar se gîndește la acei cititori aevea, care, parcurgînd colecția, ar reitera contra celui ce pune anumite texte sub egidă socratică amintita reflecție a magistrului lui Platon.

Critici vor exista, fie și pentru simplul fapt de a pune niște texte în seama unui gînditor care n-a scris nimic. Semnatarul acestor pagini știe că argumentele sale nu vor reduce la tăcere pe critici și nici nu urmărește aceasta. Dorește dimpotrivă tocmai deschiderea unei discuții, dar de alt fel decît cele de pînă acum. Dacă literatura de specialitate abundă de discuții asupra caracterului socratic al unor teze date ca atare de către vechi autori, în unul sau altul din textele lor, ea e acum invitată să ia în dezbatere un *ansamblu* de enunțuri ce ar fi purtătoare de cugetare socratică. Recurgînd la izvoare, potrivit opțiunilor istoriografice și normelor istoriologice expuse mai jos, oferim prin colecția noastră de texte un gen de portret-robot al spuselor socratice, menit să funcționeze ca bază de cercetare și de discuție.

Fără îndoială că, altfel decît în legenda *Septuagintei*, dacă șaptezeci de cercetători ar da selecții de texte socratice din autorii antichității, n-ar exista două versiuni identice.

---

* În curs de apariție la Editura științifică și enciclopedică, în vol. II al lucrării *Filosofia greacă pînă la Platon*.

Rev. philos., XXX, 6, p. 531–553, București, 1983

2. Privitor la sursele a ceea ce numim doctrină socratică, literatura ce li se consacră vădește o mare diversitate de opinii, de la cea nihilistă la cea total aprobativă. Pentru Eugène Dupréel, tot ce au spus cei vechi referitor la Socrate, fie discipoli sau alții, are caracterul unei simple „creații literare" [1], așa încît cugetarea sa este „indiscernabilă". Reluînd tema ulterior [2], Dupréel afirmă că tezele în mod curent atribuite lui Socrate fuseseră formulate de alții înaintea lui, cel mai adesea fiind vorba de Prodicos din Ceos ; ar mai fi de relevat Hippias și alții. Olof Gigon afirmă că tradiția zisă socratică ne-ar oferi doar o „ficțiune romantică" [3]. Poziții mai mult ori mai puțin asemănătoare au adoptat și alții, ca de pildă M. Chroust [4]. Un negativism mai puțin drastic e adoptat de Paul Shorey : socratismul pe care obișnuim să-l desprindem dintr-o serie de dialoguri platoniciene, începînd cu *Apărarea lui Socrate*, ar fi „în mod integral o creație a filosofiei platoniciene" [5]. Socrate n-ar fi posedat vreun sistem filosofic propriu [6], ci ar fi profesat doar un ideal moral reductibil la cîteva sumare enunțuri. Într-o dezbatere a Societății franceze de filosofie, Charles Kahn, fără a nega existența unei cugetări socratice, afirmă însă că în dialogurile platoniciene, cu excepția *Apărării lui Socrate*, ea nu ar apărea mai deloc [7]. Consemnăm și atitudini excesive de sens opus, precum acelea ale lui John Burnet [8], ori A. E. Taylor [9], care cred că pretutindeni unde, în lucrările platoniciene, apare Socrate, acesta din urmă ar expune propriile sale păreri filosofice. Înregistrăm și punctul de vedere reticent expus de V. de Magalhães-Vilhena [10] : chipul teoretic socratic oferit de Platon poartă pecetea viziunii discipolului, dar interpretarea dată de acesta are o certă valoare constructivă pentru cunoașterea gîndului Magistrului.

3. În cîmpul de studii al istoriografiei clasice actuale, punctele de vedere extreme au un caracter izolat. Pentru imensa majoritate a istoriografilor contemporani ai filosofiei grecești, existența și configurabilitatea momentului filosofic socratic sînt neîndoielnice. Cercetarea preferă, în locul unei discuții „de principiu" ce nu poate duce prea departe, să se aplece asupra sensului posibil al unuia sau altuia dintre enunțurile atribuite lui Socrate ; sau asupra cugetării socratice, ca un Tot. Studiile actuale „la text", de care am ținut seama, sînt menționate în comentariile ce însoțesc colecția noastră. Ca ilustrare a faptului că, precumpănitor, azi, chestiunea „există un socratism descifrabil?" e cumva depășită, relevăm cîteva din obiectivele ce stau în atenția investigatorilor. Astfel, demersul lui Michael Davis [11]

---

[1] E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922.

[2] Idem, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948.

[3] O. Gigon, *Sokrates, sein Bild în Dichtung und Geschichte*, Bern, 1947, p. 7.

[4] M. Chroust, *Socrates, Man and Myth*, London, 1957.

[5] P. Shorey, *What Plato said*, p. 14.

[6] *Ibid.*, p. 13.

[7] Ch. Kahn, *Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques?* „Bulletin de la Soc. fr. de Philosophie", nr. 2, 1980, p. 45—77.

[8] J. Burnet, *Greek Philosophy, I* London, 1914.

[9] A. E. Taylor, *Socrates*, London, 1932.

[10] V. de. Magalhaes-Vilhena, *Le problème de Socrate*, Paris, 1952; *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952.

[11] M. Davis, *Socrates' Pre-socratism...*, „The Review of Metaphysics", nr. 3, 1980.

urmărind să evidențieze în textele platoniciene două momente diferite în formarea sistemului socratic. Sau, argumentarea lui Francesco Sarri, privind întemeierea de către Socrate a conceptului de suflet ca personalitate moral-intelectuală și conștiință, concept căruia Platon îi va da o fundamentare ontologică [12]. O instructivă comparație între Socrate și Euripide aflăm la Jon Moline [13]. Coordonatele formării doctrinei etice socratice sînt studiate de Evelyne Méron [14]. Monografii, ca aceea, mai veche, a lui Constantin Ritter [15], ori a lui W. K. C. Guthrie [16], mai nouă, remarcabil produs al cercetării socratice contemporane, se reazemă pe prelucrarea critică, dar fără inhibiții, a unui vast cîmp de vechi izvoare asociate lui Socrate. Nu a devenit oare urgentă misiunea inventarierii izvoarelor?

4. Două precizări metodologice prealabile :

a. Criteriul filologic este, pentru istoriograful filosofiei clasice, ceea ce este epigrafia pentru arheolog : un instrument de cercetare de prim ordin, indispensabil dar insuficient. Cînd, privitor la studiul surselor socratismului, Wilamovitz-Moellendorff vorbea de caracterul „decisiv" al demersului filologic [17], nu observa că propria cercetare devenea remarcabilă prin faptul că nu se conforma prea strict normei pe care o proclama. Criteriul filologic, amplificat prin „analiza critică a textului ca text", operează în mod adecvat atunci cînd se îmbină cu scrutarea a ceea ce numim noi „structură de sistem" și „structură epistemică" [18], a substanței culturale proprii etapei istorice date cum și a istoriei ulterioare a filosofiei și culturii. În cazul Socrate, „textele" sînt, inițial, pentru noi, doar o ipoteză, sau, în limbaj juridic, „un început de probă scrisă", ce trebuie confirmată prin dovezile cultural-istorice de care vom vorbi. Cele două serii de referințe trebuie confruntate, spre a fi aduse la unison prin *reciprocă* revizuire, precizare și rectificare. Considerăm și profilul psihologic și teoretic al autorilor ce ne transmit relatări, gradul de credibilitate al acestora.

b. Drept corolar : în opera de colectare a unor „texte" socratice, metoda „empirică" pe care o urmăm de regulă are o aplicabilitate restrînsă. Înțelegînd istoriografia filosofiei ca pe o știință „empirică", luăm, de regulă, ca punct de plecare gîndul statornicit în *texte*; acestea în „empiricitatea" lor dau demersului istoriografic o notă de inductivism. Dar în cazul magistrului lui Platon? Cînd, spre a selecta „texte" socratice, ne aplecăm asupra vreuneia din relatările lui Platon, Xenophon ori Aristotel, în operațiile noastre, comandamentele impuse de empiricitatea textului se combină chiar de la primul pas cu considerente de opțiune și evaluare interpretativă derivînd din viziunea noastră — în curs de concomitentă formare — asupra socratismului. Instrumentul de analiză a tex-

---

[12] Fr. Sarri, *Socrate e la genesi stoica dell'idea occidentale di anima*, Roma, 1975.

[13] J. Moline, *Euripides, Socrates, and Virtue*, „Hermes", 1, 1975.

[14] É. Méron, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*, J. Vrin, 1979.

[15] C. Ritter, *Sokrates*, Tübingen, 1931.

[16] W.K.C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge, 1971.

[17] U.v. Wilamovitz-Moellendorff, *Platon*, I, 1920, p. 95.

[18] Vd. lucrarea noastră, *Conceptul de structură în istoriografia filosofiei. Structura stadială*, „Revista de filosofie", nr. 6, 1975.

tului e forjat printr-un *du-te—vino* între ipoteza textuală și ipoteza globalizantă, o pendulare inductiv-deductivă în cursul căreia deciziile prind corp, cu precădere, pe itinerariul ce duce de la o anumită idee (generală) asupra socratismului, la textele în care această idee s-ar „individualiza". Într-o anumită măsură, metoda „empirică" cedează teren aici celei a inferenței probabile.

5. Se pune, neîndurătoare, întrebarea : de unde oare dreptul nostru, de unde temeiurile constituirii unei atare idei generale?

a. Punctul de plecare este Platon, respectiv acelea dintre dialoguri în care Socrate ocupă locul de protagonist. Un prim indiciu în vederea desprinderii textelor care ar exprima cugetare socratică, a stabilirii liniei de demarcație dincolo de care reflecția ar înceta de a fi socratică, rămînînd exclusiv platoniciană, se obține prin recapitularea platonismului, în ansamblul său (potrivit evoluției sale de-a lungul vieții de creație a întemeietorului Academiei). Este în cauză — altfel e , metodic, imposibil — — *punctul nostru de vedere* asupra platonismului, potrivit lucrărilor noastre în această temă.

b. Operația continuă, solicitînd concursul a patru corpuri informaționale, pe care le enumerăm într-o ordine ce nu indică vreo prioritate ; sînt unelte de lucru ce funcționează coroborat, ajutîndu-se reciproc și corectîndu-și reciproc produsele : α. ideația socratică dedusă din comportamentul lui Platon față de cugetarea maestrului său ; β. concluzii asupra socratismului descinse din mișcarea, prin dialoguri, a cugetării platoniciene ; γ. aportul celorlalte izvoare, neplatoniciene ; δ. tradiția socratică ulterioară în lumea greacă și romană. Acestea vor fi examinate imediat. Subliniem că receptarea acestor variate informații e supravegheată — — ca instanță de departajare și control — de criteriul „logicii lăuntrice de sistem", logică în absența căreia nu poate ființa, în liniile lui mari, nici un sistem, deci nici cel socratic.

6. Revenind la Platon, se impune chestiunea de a ști care a fost atitudinea lui, în scrierile sale, față de fostul său profesor-mentor. Cititorului dialogurilor, aflat sub fascinația exercitată de text, îi e greu să admită că, aici sau acolo, nu Platon e acela ce-i vorbește. Or, cel ce-l caută în dialoguri pe fiul Phenaretei se invită să distingă între ele două ipostaze : a lui Socrate-el-însuși și cea a lui Socrate-Platon. Mulți comentatori contemporani fac acest lucru, dar nu ating decît fugitiv ori deloc chestiunea *principiilor* diferențierii, luată în ansamblul ei.

S-a pus întrebarea dacă, admițînd că socratismul diferă de platonism, este plauzibil să se creadă că Platon folosește pe Socrate drept purtător de cuvînt al său, absorbind socratismul în propria sa ideație, comițînd deci impietatea de a-l face indiscernabil.

E drept că Platon, în virtutea unor considerente pur literare, nu se sfiește să încredințeze roluri, în scenariile sale filosofice, unor persoane istorice reale, puse astfel, dacă rolul o cere, să spună ceea ce, cît au trăit, n-au spus. O face, spre exemplu în cazul unui Parmenide ori al lui Protagoras. Ne e greu să admitem însă că a procedat la fel și în privința magistrului său venerat. Avem temeiuri să credem că, dimpotrivă, pe discipol îl mînă gîndul de a pune în lumină chipul autentic al lui Socrate, chip opus celui plăsmuit de către detractorii săi și aceasta tocmai spre a stîrni oprobriul posterității asupra lor. E rostul *Apărării lui Socrate*, e una din

intențiile lui *Phaidon*, al *Symposion*-ului. Cel care, în *Menon* 92[A] sq., pune pe fostul acuzator Anytos în postura penibilă de a mărturisi că are cutezanța să vorbească despre cineva fără să-l cunoască, nu-și va permite să înfățișeze o cugetare socratică diferită de aceea pe care el însuși o cunoaște.

Are dreptate Guthrie : Platon știe că sistemul său e diferit de cel socratic, dar e convins în același timp că teoria ideilor descinde în chip firesc din cugetarea profesorului său, continuînd-o, că deci, luînd pe Socrate drept crainic al ei, procedura sa nu-l diminuează [19], ci-l omagiază. Fapt e că în nici o temă platonismul nu exclude doctrina socratică. Privindu-se drept continuator, discipolul poate socoti că, acolo unde exprimă teze absente din sistemul învățătorului său, nu face decît să-i fructifice gîndirea, s-o ducă mai departe spre consecințele ei firești, pe drumul filosofic comun, dar pe care Maestrul, într-un punct, s-a oprit. Uneori chiar *marchează* momentul despărțirii. Merge mai departe, crede el, probabil, spre a libera socratismul de neexplicitări, limitări, inconsecvențe ori tăceri. Istoria filosofiei ne oferă și alte cazuri analoge : nu s-au considerat oare în chip oarecum similar Plotin în raport cu Platon, Galenos față de Hippocrate, Thoma din Aquino în relație cu Aristotel ? Cînd Platon, începînd cu *Parmenide*, regîndește disjuncția dintre fostul său magistru și el însuși, ajuns acum la senectute, Socrate trece treptat în umbră, ca în cele din urmă să dispară cu totul.

Pentru faza cînd Socrate stă încă în plină lumină, distingem la Platon patru modalități : *a*. Teze socratice adoptate fără rezervă, spre pildă preeminența sufletului, ca suflet rațional, supremația principiului Binelui, identic cu divinul și multe altele. *b*. Opinii socratice pe care se reazemă și discipolul dar pe care acesta le duce mai departe, spre noi semnificații ; astfel Socrate constată fondul de cunoștințe existente în conștiință ca dat *a priori* și se oprește aici, în timp ce Platon ne cere să cercetăm proveniența acestui dat, în care caz am ajunge cu necesitate la conceptul de Idee, ceea ce implică trecerea de la *imanență (relativa* imanență socratică) la *transcendență* ; sau, teoria sufletului, care — crede Fr. Sarri [20] — aflată la Socrate în forma intuitivă, primește la Platon o întemeiere ontologică ; de asemenea, alt exemplu, teoria socratică a dreptății, — afirmă P. Hajdi-Dimou [21] — e preluată de Platon spre a fi îndreptată pe terenul unei tratări cu caracter juridic. *c*. Cazurile în care punctul de vedere socratic e injectat cu sensuri și nuanțe platonizante, într-un fel ce lasă să se întrevadă un act de disjungere, sugerînd o notă critică, dar *implicită*. În *Euthyphron*, Socrate își întreabă interlocutorul în ce constă pietatea. Cel interogat răspunde prin exemplificări. În replică, Socrate spune (6[E]) : „Nu te-am rugat să-mi arăți una sau două din multele fapte pioase, ci chipul (τὸ εἶδος) acela anume care face ca faptele pioase să fie pioase ; doar ai spus că datorită unui caracter unic (ἰδέα) faptele nelegiuite sînt nelegiuite, iar cele pioase, pioase... Învață-mă așadar care este acest caracter specific (ἰδέα), pentru ca, privind la el și folosindu-l ca pildă (παράδειγμα), să pot spune despre faptele tale sau ale altuia că,

[19] Guthrie, *op. cit.*, p. 34—35.

[20] Fr. Sarri, *op. cit.*, p. 79, v.I.

[21] P. Hajdi-Dimou, menționata dezbatere din „Bulletin de la Soc. fr. de philos.", p. 72.

fiindu-i asemenea, sînt pioase, iar că nefiindu-i, nu sînt" (trad. Fr. Băltăceanu şi P. Creţia). Acest text relevă, la bază, tezele socratice despre *esenţă* (Xen. *Memor.*, IV, 6, 1), despre *unitatea*, în raţiune, a *principiului virtuţii* (Arist. *Mor. Magna*, I, 34, 1198a, 11), despre *concept* (Id. *Met.*, I, 6, 987 b 1—2) întemeiat pe principiul *definiţiei generale* (Ibid., XIII, 4, 1078 b 11—12; XIII, 9; 1086 b 1—5). Dar, după cum am spus în altă parte, tema dialogului *Eutyphron* începe să fie tratată „în spiritul principiului Ideii" [22]. Termenii de εἶδος şi ἰδέα aparţin codului terminologic platonician. Mai concludente sînt însă enunţurile „a privi spre ἰδέα" (caracter unitar) şi a lua acest caracter drept παράδειγμα („paradigmă"): semnificaţiile socratice — cu determinaţie imanentă şi oscilînd între *a posteriori* (cum ar pretinde o autentică teorie a inducţiei) şi *a priori*, (conform spiritului socratismului, care face defectuoasă teoria socratică a inducţiei) — sînt „împinse", blînd, disimulat critic, spre determinaţiile de transcendent şi riguros *a priori* ale principiului platonician de Idee. *d.* Situaţii de *explicită critică*. În *Harmides*, e dezbătută chestiunea definirii conceptului de σωφροσύνη (*sophrosýne*, intraductibil, ce ar însemna laolaltă înţelepciune, elevaţie morală şi autodisciplinare). La 164[D], e formulată, de către Critias, drept definiţie, binecunoscuta teză socratică „a cunoaşterii de sine însuşi". E pomenită, în context, şi altă bine ştiută convingere socratică despre înţelept, ca unul conştient de „ceea ce ştie şi de ceea ce nu ştie" (167[A]). Platon admite valoarea *practică* a acestor sentenţe, dar nu crede că astfel discuţia s-ar putea încheia, ci solicită cercetarea mai departe a însuşi conceptului de cunoaştere şi anume în planul *teoretic*. O face prin intermediul lui Socrate. În adevăr, dacă acesta ar fi cu adevărat de faţă, n-ar fi el oare dispus să admită că s-a oprit unde nu trebuia? N-ar recunoaşte el că e greşit să crezi că se poate şti neştiutul (172 [A])? Punînd problema „cunoaşterii cunoaşterii" (175[D]) şi deschizînd astfel drumul către gnoseologia teoriei Ideilor, Platon indică *deschis critic* (printr-o elegantă autocritică socratică!) punctul diferenţierii sale de Magistru.

Norman Gulley [23], replicînd lui G. Vlastos [24], observă că, din compararea textelor *Protagoras*, 356[D]—358[BC] şi *Menon* 97[BC], rezultă o replică la un punct de vedere socratic: ca şi Socrate, discipolul admite că, spre a face binele, cunoaşterea lui e suficientă; dar — lasă să se înţeleagă Platon — nu întotdeauna şi *necesară*, cum crede Socrate, căci uneori opinia *întîmplător* dreaptă (teza platoniciană despre ὀρθὴ δόξα) poate fi şi ea o bună călăuză a acţiunii [25]. Notăm că nu o dată pare să dojenească Platon pe Socrate pentru excesivul său intelectualism. O remarcă a lui B. Duquesne [26] referitoare la *Parmenide* 131[A] înregistrează, credem — spre deosebire de părerea autorului francez — o notă de insatisfacţie a lui Platon la adresa unui punct de vedere, afirmat nu doar de acel aşa-zis „tînăr" Socrate al dialogului (care, aşa cum am argumentat în altă parte, nu e altul decît chiar Platon de dinainte de *Parmenide* şi autocriticat în numitul dialog) ci, în comun, atît de Platon cel de dinainte,

---

[22] Lucrarea noastră, *Platon şi platonismul*, Introd. la *Opere*, v.I, Bucureşti, 1974, p. LXXVI.
[23] N. Gulley, *Socrates' Thesis at Protagoras 358[BC]*, „Phoenix", Toronto, nr. 2—1971
[24] G. Vlastos, *Socrates on Acrasia*, „Phoenix", nr. 1, 1969.
[25] Gulley, art. cit., p. 119.
[26] B. Duquesne, *Platonisme et sens des choses*, „Rev. de métaph. et de morale", nr. 3, 1980.

cît și de *adevăratul* Socrate. Ambii vorbeau despre un *lógos* lăuntric, cu caracter *unitar*, dispunînd însă de capacitatea de a sesiza *multiplicitatea* lucrurilor. Acum Platon se întreabă : n-am greșit oare, atît eu cît și Socrate, presupunînd că acest *lógos*, conceput exclusiv în nota de *unitate*, poate recepta determinația de multiplicitate a lucrurilor? N-ar fi trebuit ca, atît eu cît și Socrate, să considerăm *lógos*-ul interior ca dedublat, sub imperiul notelor de *unu* și *multiplu*?

O ultimă notație privind sursa platoniciană, legată de faptul că, dincolo de modificările prin care trece sistemul de-a lungul creației platoniciene, el păstrează constante de bază. Este interesant să proiectăm teze fundamentale din seria de dialoguri ce începe cu *Parmenide*, unde, predominant, gîndul filosofului nu mai are ca *porte-parole* pe Socrate, asupra enunțurilor aflate în vorbirea lui Socrate din dialogurile de dinaintea lui *Parmenide*. Textul „asocratic" poate să ne ajute în efortul de a distinge, în dialogurile pre-parmenidiene, între cîmpul de soluții *comun*, socratico-platonician, și cîmpul de opinii care, după însăși indicația lui Platon, nu sînt socratice, ci doar puse omagial sub egidă socratică. Fără confruntarea cu alte mărturii, procedura nu e prea concludentă. Nu e totdeauna prea sigur cînd anume, în dialog avem de-a face cu o idee socratică și alta care nu mai e socratică deși e emisă de Socrate.

7. Trecem la celelalte izvoare, începînd cu Xenophon. Dispunem de cercetări minuțioase privind acest termen de referință, precum aceea a lui Olof Gigon [27] și multe altele. Ce crede Gigon s-a menționat mai sus. Mulți sînt comentatorii ce manifestă totală sau parțială neîncredere în relatările xenophontice. C. Ritter le respinge [28]. Antonio Tovar acceptă concludența doar a primelor două capitole din *Memorabilia* [29]. Shorey [30] susține că Xenophon ne oferă doar opiniile sale personale, destinate a fi opuse acuzatorilor fostului său mentor. Unii analiști nu cred în utilitatea recursului la Xenophon, el nefăcînd decît să-l copieze pe Platon. Nu puțini însă adoptă atitudini cu totul altele. A. Delatte [31], la capătul unui studiu riguros întemeiat, conchide cu aprecieri pozitive asupra mărturiei în cauză, chiar dacă, pe alocuri, Xenophon nu l-ar fi prea înțeles pe filosoful discursului oral. Bertrand Russell relevă chiar „marile diferențe" dintre relatările lui Xenophon și cele ale lui Platon [32], iar Guthrie susține același punct de vedere cu bune temeiuri [33]. Argumentele contestatorilor lui Xenophon sînt — pe lîngă modul nereceptiv față de nuanțe ale expunerii acestuia — următoarele : *a*. incompetența filosofică ; *b*. scurtimea timpului în care a ascultat expunerile Magistrului ; *c*. faptul că a scris la mult timp după încetarea contactului cu Socrate. Este drept că, impresia asupra capacității lui Xenophon de a fi înțeles bine pe cel pe care vrea să-l omagieze e dezamăgitoare. Că va fi „tras cu ochiul" la scrierile lui Platon, se prea poate. Dar să-l fi copiat pe Platon? Un intelectual cu

---

[27] O. Gigon, *Xenophons Apologie des Sokrates*, „Mus. Helv." nr. 3 — 1964 ; *Kommentar zum 1 Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, 1953.

[28] C. Ritter, *op. cit.*, p. 14 sqq.

[29] A. Tovar, *Socrate, sa vie, son temps*, trad. Del Medico, Paris, 1954, p. 28.

[30] Shorey, *op. cit.*, p. 13.

[31] A. Delatte, *Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon*, Liège — Paris, 1933.

[32] B. Russell, *History of Western Philosophy*, London, ed. 1961, p. 101.

[33] Guthrie, *op. cit.*, p. 15 sqq.

o operă personală atît de extinsă, variată şi citită ca cea a lui Xenophon, trăind într-o epocă de explozivă afirmare a personalităţilor, risca oare, fără să se compromită, să se mulţumească, în lucrări întregi, cu reproducerea servilă a ceea ce scrie cel mai cunoscut autor al epocii despre cel mai fascinant exponent al acesteia, cu care el, Xenophon, a avut un timp contact direct? S-a remarcat că, liber fiind de orice sistem filosofic personal, Xenophon era mai înlesnit decît Platon în a reda în chip conform, chiar dacă spălăcit, vederile filosofice ale altuia. Un exemplu: redînd principiul socratic al autocunoaşterii, Xenophon, fără complexe critice, tinde doar să-l expună cît mai fidel, în timp ce, în versiunea platoniciană, *critică*, relatarea aceluiaşi principiu e dominată de preocuparea de a o escalada, ceea ce e departe de a ne uşura sarcina. Că Xenophon a scris tîrziu? Ştim bine că un student cu mintea vie este în stare să redea, chiar în chip detaliat, după ani de zile, cele audiate, fie şi numai o dată, la cursul unui profesor însufleţit de talent didactic. Este, în *Cyropaideia* o pagină (3, 1, 38 sqq) în care vede Hertlein o aluzie la Socrate. În ce ne priveşte, privim acest text ca pe un document al impresiei directe şi *durabile* exercitate de Socrate asupra autorului *Educaţiei lui Cyrus*: maniera de expunere şi felul de a gîndi indică faptul că audientul într-atît s-a pătruns de socratism, încît acesta impregnează şi scrieri unde nu e vorba nicidecum de Socrate. Cumpănind bine vom spune: am ezita să recurgem la Xenophon ca la un informator de prim plan; n-am prea ţine seama de amănuntele relatărilor sale. Dar, în conjuncţie cu dosarul platonician şi altele, n-avem motive să repudiem documentele xenophontice.

Aishines. Nu reţinem dintre menţiunile discipolilor (exceptînd pe Platon) decît pe ale acestuia. Foarte ataşat Maestrului, dar fără vreo doctrină proprie, poate fi apreciat ca unul ce transmite nealterat gîndurile îndrumătorului său spiritual [34].

Aristotel. Contestatarii mărturiilor acestuia, ca Taylor, Ritter, deja menţionaţi, sau H. Maier [35] nu sînt convingători. S-a spus că Stagiritul şi-ar fi luat datele de la Platon (Taylor), că spusele sale sînt inexacte (Wilamowitz-Moellendorff [36] sau E. Bornemann [37]). Cum să admitem că Socrate era un necunoscut pentru Aristotel, al cărui *Lyceu* era un adevărat institut de cercetare ştiinţifico-filosofică? El, primul filosof la care, invariabil, demersul filosofic sistematic se îmbină, logic şi istoric, în mod întotdeauna atestabil, cu examenul filosofiei de pînă la el şi care, ca filosof al metodei, elaborează, primul în istorie, o metodologie a istoriografiei filosofiei? Dealtfel, el distinge, judicios, orientarea lui Socrate de aceea a lui Platon. Cînd, de pildă, în *Met.* XIII 9 1086a, laudă pe Socrate pentru că n-a „despărţit generalul de individual" are desigur în vedere părerea opusă a lui Platon, pe care îl critică mereu pentru această „despărţire". S. E. Stumpf [38], Pierre Aubenque [39], sau Richard McKeon [40] atrag aten-

[34] Vd. Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1928, p. 183 şi 194.

[35] H. Maier, *Sokrates*, Tübingen, 1913.

[36] Wilamovitz-Moellendorff, *op. cit.*, p. 95.

[37] E. Bornemann, „Philologus", LXXIX, 1923, passim.

[38] S. E. Stumpf, *Socrates to Sartre*, ed. a II-a, New York, 1975, p. 39.

[39] Pierre Aubenque, menţionata dezbatere din „Bull. de la Soc. fr. de philos.", p. 67—68.

[40] R. McKeon, *The Interpretation of Political Theory and Practice in Ancient Athens*, „Journal of the History of Ideas", nr. 1, 1981, p. 11.

ția asupra a ceea ce Aristotel observă în spusele socratice ca fiind deosebit de ceea ce profesează Platon.

Omitem relatările socratice ale autorilor de mai tîrziu deoarece nu putem statornici în ce fel și-au procurat, după secole, informațiile.

Aristofan e un caz aparte, știută fiind versiunea grotescă în care Socrate e înfățișat în *Norii* (el mai apare în *Păsările* și în *Broaștele*). Nu-l putem totuși ignora. Este singurul izvor ce devine public în timpul vieții filosofului nostru (care, la prima reprezentare a *Norilor*, are 46 de ani). Este instructiv de aflat chipul în care putea fi înfățișat publicului atenian, un Socrate în plină expansiune a renumelui său; public care, dacă așteptările-i nu erau satisfăcute, protesta în chip vijelios, cum observă P. Lortie [41]. Dacă autorul comediei își îngăduie să pună pe seama lui Socrate opinii luate de-a valma de la mai toți promotorii contemporani de filosofie — fizicaliști, sofiști, pythagorici — faptul era posibil doar întrucît filosoful maieuticii apărea în ochii publicului drept însăși personificarea filosofiei, simbolul ei. Apoi, o bună caricatură a cuiva are meritul de a releva, în substratul îngroșărilor și deformărilor, note reale, îndeajuns de caracteristice spre a-l face recognoscibil.

8. Dacă au dreptate contestatarii unuia sau altuia din izvoarele socratismului, atunci ar trebui să admitem că Platon folosește pe Socrate doar ca pe un personaj scenic, că Xenophon îl copiază pe Platon fără să-i pese de autenticul Socrate, că Aristotel nu-și bate capul să se informeze în privința filosofului oralității, că pentru Aristofan e un subiect de farsă ca oricare altul. Așa s-ar fi putut întîmpla dacă, la timpul său, Socrate ar fi fost un oarecare necunoscut. Dar atunci de ce i s-au consacrat atîtea lucrări, de ce a fost adoptat ca emblemă de patru sau cinci întemeietori de școli, pe ce bază a intrat în istorie ca start al unei milenare tradiții? Într-atît i se dusese vestea, încît era căutat ca dascăl de tineri, nu numai din Atena, dar și din alte cetăți ca Megara, unele depărtate ca Ambracia, Hios ori Cyrene. O întîmplare, poate anecdotică dar oricum semnificativă, este aceea a răspunsului pe care l-ar fi dat oracolul de la Delphi, lui Hairephon, bun prieten al lui Socrate : acesta ar fi fost declarat „cel mai înțelept dintre toți". Că, după cum observă H. W. Parke [42], în oracole, chiar „transa" era legată de intenții bine determinate, că, în speță, s-a dat ori nu un asemenea răspuns, este puțin important. Relevantă este acceptarea și larga răspîndire a acestei spuse, relatată și de Platon și de Xenophon. Vorbeam de Aristofan. El știa că doar dacă personajul luat în rîs pe scenă este familiar spectatorului se poate obține efectul comic scontat. Cînd îl aduce în scenă pe Cleon, e vorba de un politician știut de toată lumea, iar dramaturgul speculează repulsia firească provocată celor mulți, în toate timpurile, de acei demagogi ce fac totul spre a se impune atenției populației, plictisind-o cu necontenita lor prezență. Dar un filosof, a cărui îndeletnicire, s-ar părea, se comunică doar cîtorva? Cît trebuie să fi fost de cunoscută ființa lui intelectuală, pentru ca autorul dramatic să spere în succes incluzîndu-l în scenariu, ba chiar

[41] P. Lortie, *Rapport du couple acteur-spectateur et la tragédie grecque*, „Cahier des études anciennes" Quebéc, nr. VIII—1978, p. 61.

[42] H. W. Parke, *Chaerephon's Inquiry about Socrates*, „Classical Philology" LVI, nr. 1—1961, passim.

în prim plan? Alți comediografi au procedat la fel: Mnesimarhos, Ameipsias, Callias în *Prizonierii*, probabil Eupolis în *Linguşitorii*.

9. Argumentul anterior cheamă după sine pe acela al amprentei milenare lăsate de chipul ideatic al lui Socrate în memoria veacurilor, ca existență istorică mereu prezentă, cum observă Jean Brun [43]. Imprecis conturată, nu întotdeauna integral identică cu sine, ea *este* totuși și e discernabilă. Luăm în considerare influențele exercitate de Magistru asupra discipolilor din școlile numite socratice, liniile de inspirație din alte ambiante de idei de-a lungul multor secole, chipul socratismului conservat în conștiința antichității eline și latine ulterioare. În această ordine de idei, cîteva mențiuni: *a.* Au circulat în vechime, reprezentînd pentru urmași un depozit informativ de care, spre deosebire de noi, ei au putut dispune, și alte „discursuri socratice" (Σωκρατικοὶ λόγοι), decît cele pe care le aflăm la Platon și Xenophon; *b.* Generațiile de după Socrate vedeau în cugetarea sa un punct crucial în mersul filosofiei [44]. Îndeosebi, cultura secolului IV apreciază în Socrate un ascendent de neomis. Faptul s-a reflectat, între altele, în lucrarea, pierdută, a lui Theophrastos, primul istoric al filosofiei grecești, care, fără îndoială, a constituit principala bibliografie a lui Diogenes Laertios, în opera ce se află la dispoziția noastră. Pe aceasta n-am exclus-o dintre mărturiile tîrzii de care ne-am slujit, tocmai pentru că am văzut în ea ecoul cunoștințelor lui Theophrastos. E adevărat că nici acesta nu l-a cunoscut pe Socrate, dar, ca prim elev al lui Aristotel și scolarh al *Lyceului* după Stagirit, s-a aflat în miezul studiilor de istorie a filosofiei grecești întreprinse în *Lyceu* încă din timpul vieții întemeietorului acestuia. Theophrastos a putut să afle de la Aristotel ce este și ce nu este socratic în dialogurile platoniciene și în expunerile orale ale lui Platon din *Academie*. *c.* Din studiile asupra epocii elenistice întreprinse de Krämer [45], rezultă rolul jucat atunci de socratism, îndeosebi în doctrina Noii Academii și mai ales a lui Arcesilaos. Dar, notează Krämer, într-o anumită măsură, „toate școlile elenistice l-au avut în vedere pe Socrate" [46] voind să lămurească profilul său autentic. În ce ne privește, insistăm asupra faptului că epicurienii și stoicii, ne duc gîndul spre cirenaici și cynici și, implicit, spre dascălul lui Aristippos și Antisthenes [47]. *d.* Urmează, ca prestigios punct de referință în lumea romană, Cicero. El pomenește frecvent ideile și metoda lui Socrate. Reținem mai cu seamă, notațiile din *De inuentione* I, 31; *Brutus*, 8 și 85; *Acad. Sec.* I, 4 și II, 39, 42; *Tusculanae* I, 4, 22—24, 29, 30, 41, 42, 43 și II, 3; *De diuinatione* I, 25, 29, 54. Autorul face o netă distincție între convingerile profesate de Platon și cele ale lui Socrate, ca, de pildă, în *Acad. Sec.* I, 4 și II 38. El dispune și de informații necunoscute nouă, provenind de exemplu de la Antipater, un cirenaic mai îndepărtat. În *Tusculanae* II, 3 și în *De Diuinatione* I, 54 consemnează lucrări ale unor discipoli socratici, dintre care, unele citite „de toată lumea". Pentru noi e dătător de seamă faptul că viziunea lui Cicero asupra socratismului se

---

[43] J. Brun, *Socrate*, Paris, 1973, p. 46—47.

[44] Guthrie, *op. cit.*, p. 97.

[45] H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin—New York, 1971, pp. 6, 9—10, 14—15, 44, 54.

[46] *Ibid.* p. 57.

[47] Vd. I. Banu, *Filosofia elenismului ca etică*, București, 1980, passim.

află în acord cu imaginea dedusă de noi din globalitatea celorlalte temeiuri în favoarea cărora pledăm în aceste pagini.

10. Obiecția care ne dă cel mai mult de gîndit e cea legată de dificultatea acceptării autenticității unor reproduceri de expuneri *orale*, uneori nereceptate „în direct", mai ales cînd desfășurările de idei sînt ample, dense, fin nuanțate. Avertizăm : cei ce vor accepta „textele" noastre drept socratice, urmează să procedeze precaut, luîndu-și mai multe măsuri de control filologic și cultural decît în cazul unor texte (fără ghilimele) ; ele pot sluji pentru statornicirea *gîndului* socratic, dar nu a *enunțului* socratic, afară de cazul în care avem puternice motive s-o facem. Sînt însă și împrejurări încurajatoare. Cunoaștem cazuri în care cei ce-l ascultau pe Socrate au căutat să facă astfel încît cuvîntul Magistrului să nu se piardă. Din *Theaitetos* 143^{AC}, aflăm că un discipol ascultînd — prin intermediar — o raportare a spuselor lui Socrate, s-a dus să „noteze totul în scris", consemnare confirmată ulterior de însuși Socrate. Și Diog. Laertios, la I, 22, se referă la luarea de note de către interlocutor. În *Symposion* 172—173, Apollodoros spune că a cerut lui Socrate confirmarea unora din afirmațiile sale, despre care el, Apollodoros, aflase prin altul. Alt procedeu : citim în *Parmenide* 126^{A} —127^{A}, că Antiphon ar fi „învățat pe din afară" cele transmise lui despre convorbirea dintre „Socrate, Parmenide și Zenon". Convorbire, firește, apocrifă ; am reținut însă procedeul „învățării pe de rost" a discursului filosofic.

O notă a lui C. Săndulescu ne oferă, credem, o dovadă despre minuția cu care i se comunicau lui Platon întîmplările legate de persoana lui Socrate. E vorba de pasajele din *Phaidon* 117—118^{A} unde sînt descrise ultimele momente petrecute de Magistru după îngurgitarea otrăvii. Autorul român observă că simptomele descrise acolo, amănunțit, „corespund științific" [48] tabloului clinic real, propriu intoxicației cu *Ciconium maculatum*, plantă ce se folosea de regulă la Atena în împrejurările de acest fel. Dar, observăm noi, Platon nu fusese prezent printre cei ce asistaseră în final pe Socrate. Rezultă că primise de la participanți date precise, că le notase, și că le-a utilizat cînd a redactat dialogul.

Noi, cei de azi, închinători ai preceptului „scripta manent", nu sîntem defel pregătiți să înțelegem stilul unei culturi cu determinații diferite. În galaxia Gutenberg, capacitatea noastră de receptare și memorare e modelată de practica cititului. În acele secole, însă, memoria auditivă juca un rol incomparabil mai însemnat. Copilul elen din straturile cultivate învăța să recite din poemele homerice. Cuvîntul vorbit era un gen cu numeroase specii : a retoricii, a exortației militare, a transmisiunii filosofice, a unei dramaturgii ce se adresa și miilor de analfabeți (arhitectura teatrului grec asigura unei părți considerabil mai mari a populației participarea la oralitatea dramaturgică, decît în cazul teatrului modern). Noi privim genul de predicatori dintr-un Hyde Park oarecum amuzați, dar pe atunci „predica" filosofică din *Agorà* era considerată cu seriozitate. În lipsă de *mass media*, curentele de opinie publică se zămisleau pe cale verbală, în adunări, fie largi, fie „de cameră". Arta elocinței, lăsată în zilele noastre pe seama darului înnăscut era obiectul unei discipline

[48] C. Săndulescu, *„Un cocoș lui Esculap"*, „Trecut și viitor în medicină" red. dr. Gh. Brătescu, București, 1981, p. 67.

didactice socotite indispensabile. Oratorul iscusit putea, prin vraja cuvîntului, să obţină, abuziv, orice, pînă la expulzarea ori asasinarea victimei [49].

Comunicarea orală, studiul bazat pe audiere, exercitarea memoriei auditive, convingerea asupra valorii morale şi intelectuale a transmisiunii orale şi conservării ei erau profesate în cercurile pythagorice (Iamblichos, *Despre viaţa pythagorică*, 163).

Impactul moral al oralităţii e o stare de fapt atît de vie încît determină şi deliberate opţiuni. Cunoaştem, de pildă, la începutul sec. IV, pasionata pledoarie prooralistă a sofistului Alkidamas, contra atitudinii lui Isocrates, apărător al îndeletnicirii scrisului. Preferinţa pentru oralitate e argumentată şi de anonimul ce scrie *Dissoi Logoi* (cap. 8), în aceeaşi vreme. Elaborînd tot atunci *Phaidros* (pe la 380 î.e.n.), Platon se face ecoul acestor dispute, lăsînd pe Socrate, la 275[A] şi urm., să expună argumentele antiscriptice ale oralismului [50], argumente ce vor fi fost chiar cele ale personajului *istoric* Socrate. „În Grecia antică şi mai ales în viaţa politică, rege era cuvîntul vorbit", notează H. I. Marrou [51]. În cea filosofică, aşijderea.

Fenomenul nu e nicidecum doar grecesc, ci un simptom cultural-psihologic de ordin *periodal* în istoria spirituală antică a omenirii. *Dao dă dzing* — „cartea lui Lao-dzî" — a fost scrisă de urmaşi la mai bine de un veac de la moartea filosofului, veac de „ştafetă" orală. Din cele „patru cărţi ale lui Confucius", singura care îi aparţine, *Lun ü*, a fost scrisă de învăţăceii ce-i ascultau cuvîntul. În epoca Han, cînd, după ce fuseseră distruse cărţile confucianiste, a venit la putere un alt şef, ele au putut fi reconstituite, datorită celor ce le învăţaseră pe de rost. Moise, Buddha, Iisus şi-au comunicat învăţătura pe cale orală. Cărţile Vechiului Testament, poemul lui Gilgamesh, recitări utilizate de Homer, toate au circulat mult timp pe cale orală, înainte de a fi turnate în semne scrise.

Am insistat atît de mult asupra particularităţii „oraliste" a vieţii publice antice, spre a învedera faptul că, fără ea, n-ar fi existat pentru noi, nu doar Socrate, dar nici o mare parte din cultura eurasiatică.

11. Cîteva notaţii de încheiere : *a*. Trebuie admis că nici unul din vechii autori nu ne oferă un Socrate integral, „pur", că la Platon şi Xenophon nu lipseşte vălul hieratic ; în orice selecţie va persista un cîmp textual de ambiguităţi, care, oricît s-ar restrînge prin progresul euristic, ar lăsa să subziste, iremediabil, o zonă de indistincţie între Socrate cel real şi Socrate cel ideal, între reflecţia Magistrului şi cea a ideografului său ; *b*. Textele pe care le oferim nu pot acoperi în mod integral cugetarea socratică. O imagine, nu diferită dar mai completă, s-ar obţine luînd în consideraţie, pe lîngă textele pe care le-am inclus, ample contexte ce nu puteau fi reproduse ; *c*. În general, am preferat o atitudine de reţinere, colectînd un *minim* de texte, avînd şanse *maxime* de a exprima gînduri socratice, potrivit criteriilor noastre ; *d*. Fragmentele colecţiei noastre nu sînt oferite în chip asertoric, ci ca problematice puncte de reazem ale unei tentative

---

[49] Spre pildă, vd. Platon, *Gorgias*, 455, 466[BC].

[50] Examenul lor, la J. J. Mulhern, *Socrates on Knowledge and Information*, în „Classica et Mediaevalia", Copenhague, 1969, v. XXX, fasc. 1—2.

[51] H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, p. 89.

de reconstrucţie textuală a socratismului istoric, cu speranţa ca ulterioare dezbateri să-i sporească veridicitatea, dar fără iluzia că întîlnirea cu acel socratism s-ar înfăptui altfel decît asimptotic.

DESPRE SISTEMUL ARISTOTELIC AL CATEGORIILOR

DE

GH. VLĂDUŢESCU

Mai putem citi, ici şi colo, că tabela aristotelică a categoriilor nu îndeplineşte mai nici o condiţie a sistemului. Probă primă ar fi alegerea a zece categorii : pentru ce zece şi nu mai multe ori mai puţine şi pentru ce, în genere, limitarea numărului? Proba pare să cîştige în forţă dacă se mai ia în seamă faptul că Aristotel are uneori ezitări în stabilirea numărului. În *Categorii*, 4, în *Topica*, I, 9, 103b admite zece, dar în *Metafizica*, Z, 1, 1082b şi 7,1032a apar numai patru (substanţa, calitatea, cantitatea, locul), în K, 12, 1068a, şapte (lipsesc timpul, poziţia, posesia), iar în Δ, 7, 1017 a, opt (sînt omise poziţia şi posesia).

Nedumeriri din cauza numărului vor fi avut şi cei vechi, poate şi Porfir de vreme ce justifica cifra cu atîta ardoare. Dar critica şi încă foarte severă aparţine modernilor de la Bacon la Kant şi mai departe. Aristotel, citim în *Critica raţiunii pure*, „fiindcă nu avea nici un principiu, le-a adunat în grabă, aşa cum i se prezentau, şi a adunat mai întîi zece din ele pe care le-a numit categorii (predicamente)" [1]. Dar, la rigoare, problema numărului este secundară, dacă nu este chiar o pseudoproblemă, în cazul în speţă, cel puţin. Oricum categoriile nu pot să fie în număr nelimitat şi nu neapărat din cauză că enumerarea nu e posibilă. Nu avea să admită, mai tîrziu, Spinoza o infinitate de atribute dar va numi două? Un sistem categorial este o reconstrucţie, un model al lumii cu valoare deopotrivă explicativă şi operaţională. Căci categoriile, ca „determinaţiile cele mai generale ale obiectului" — cum „obiect şi obiectivitate n-au sens decît pentru subiect", — trebuie „concepute ca elemente şi mijloace ale subiectului interpretării experienţei"[2]. Ele nu au rostul să se explice pe sine sau, mai exact, nu sînt explicaţii în sine, ci mijloace ale subiectului pentru a trece lucrul în obiect.

Că sînt, cum era de părere Aristotel, „moduri de existenţă" [3] nu încape îndoială, dar tot aşa nu se poate spune că semnificaţia lor este directă,

---

[1] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, part. II, diziz, 1, cart. 1, cap. 1, sec. 3, part. 10.

[2] M. Heidegger, *Traité des categories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970, p. 224, 222.

[3] Aristotel, *Metafizica*, Z, 1, 1028b1.

că reproduc întocmai aspecte sau procese ale realului. Iar sistemul lor și mai puțin.

Ce-i drept, nici acesta nu este, sau nu poate fi, dacă aspiră la autenticitate, construcție în sine și pentru sine sau arbitrară din nesocotirea atît a sistemului realului cît și a sistemului minții. Nu este însă nici copie, paradoxal, tocmai pentru că finalitatea sa (ori și a sa) este individualul. Dar la acesta sau mai cu seamă la acesta nu poate să ajungă direct, drumul către el trecînd prin anterioritatea în ordinea naturii. Mijloc în această funcție a sa, întrucîtva ca un artificiu de calcul, sistemul categoriilor are, sau poate să aibă, un anume grad de convenționalitate (ceea ce nu înseamnă și arbitrarietate). Zece sau opt, patru sau șapte categorii, de acuma contează mai puțin decît sistemul lor. Simpla înseriere nu dă superioritate unei tabele chiar dacă aceasta ar număra sute ori mii de categorii.

Dealtfel, cînd Stagiritul se oprea cînd la un număr cînd la altul nu avea în vedere ca pe ceva în sine numărul categoriilor, nu experimenta valoarea sistemului în funcție de aceasta, ci pe a sistemului ca sistem.

Dar există un sistem aristotelic al categoriilor? Întrebarea nu este retorică ci ia seamă de o anume îndoială frecvent mărturisită. Mai gravă decît cea stimulată de număr, îndoiala față de sistem, dacă s-ar fi verificat sau dacă s-ar verifica, ar fi pus și ar pune sub semnul întrebării (cel puțin) categoriologia (pentru a folosi un termen, poate mai neobișnuit folosit de francezi pentru a echivala termenul nemțesc *Kategorienlehre*) cea mai completă de pînă la cea hegeliană.

La prima vedere, tabela aristotelică nu are, kantian vorbind, nici un principiu, nu numai fiindcă numărul categoriilor oscilează dar și ordinea lor. De regulă, Aristotel le pune în această succesiune : substanța, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul poziția, posesia, acțiunea, pasiunea (în *Categorii*, în *Topica*). În *Metafizica* însă, în Z, 1, 1028b, în Z, 1, 1069a calitatea este trecută înaintea cantității (chiar citim că „substanța vine în frunte, iar după ea vine calitatea și apoi cantitatea"), în Z, 4, 1029b timpul este mai înaintea locului etc.

De bună seamă, ordinea nu este cel din urmă lucru într-un sistem categorial și de aceea Aristotel n-o neglijează sau n-o socotește secundară. Ba este prima lui grijă, prima regulă a metodei de a ne conduce bine mintea în construcția unui astfel de sistem. Mai întîi așează substanța, pentru a fi subiectul față de care toate celelalte sînt predicate. Așa fiind ea nu este numai prima categorie ci, mai înainte, este principiul pe a cărui existență o contestă Kant. De aceea, fără să fie propriu-zis κατηγορία face parte din sistemul categoriilor. Lăsată în afara sistemului, acesta și-ar fi pierdut sensul, pentru că sistemul este, de fapt, substanța, ea avînd calitate, cantitate, timp, loc, relație etc.. Toate acestea, avea să comenteze Porfir, „sînt în ea și au nevoie de ea spre a fi" [4]. Astfel, calitatea, cantitatea, locul... ar trebui să aibă existență de sine stătătoare or, „aceste categorii diferite de substanță nu au a fi socotite ca ființe în sensul propriu al cuvîntului, ci calități și mișcări ale Ființei" [5]. De aceea, ordinea lor în sistemul reconstruit trebuie să se supună logicii substanței. În urmare,

[4] Porfir, *Comentarii*, 29r.
[5] Aristotel, *Metafizica*, Λ, 1, 1969a.

mai „înainte" și „după" în succesiunea categoriilor se separă după ceea ce este „aproape" sau mai „departe" de Ființă.

La fel, în principiu, avea să procedeze și Hegel cînd va găsi ca primă determinație a Ființei pure calitatea (întrucît îi este identică „în așa fel încît ceva încetează să fie ceea ce este, dacă își pierde calitatea sa"), apoi cantitatea, determinație „exterioară ființei indiferentă pentru aceasta" [6] ș.a.m.d..

Aristotel, așadar, pune mai întîi substanța și după ea, cu ezitări, calitatea și cantitatea. Ezitările însă nu descalifică întreprinderea sau, oricum, nu aduc, în mod negativ, încă o probă pentru contestarea existenței unui principiu al „categoriologiei" aristotelice. Argumente se pot aduce și pentru ordinea din *Categorii*, 4 (substanța, cantitatea, calitatea...), dar și pentru cea din *Metafizica*, 1 (substanța, calitatea, cantitatea...). Dintr-un anume punct de vedere, cantității îi revine anterioritatea în sistem fiindcă însemnînd unu și multiplu, „unul și multiplul sînt anterioare, desigur, lui a fi de un fel anumit sau de a fi un relativ" [7].

Lîngă argumentul lui Porfir s-ar mai putea așeza unul, anume „participarea" mai multor categorii la cantitate. Spațiul și timpul, bunăoară, cel dintîi fiindcă „este o cantitate continuă căci părțile corpului ocupă un anumit spațiu, ele intrînd în contact printr-un termen comun", iar timpul întrucît formează un tot continuu". Și tot așa relația care „este un mod al cantității" [8].

Din alt punct de vedere însă, calitatea este determinație anterioară, mai multe fiind proprietățile substanței care par fie puse în modul ei (sinonimia, individualitatea, faptul de a nu avea contrar, ca și acela de a putea primi). De aceea, calitatea se mai numește „diferența substanței" (διαφορὰ τῆς οὐσιας). Ea se aplică chiar și numerelor, anume la ceea ce în esența (acestuia) este în afară de calitate" [9]. Totodată și la ea participă pasiunea.

Greu de hotărît între una și alta, dar dacă ținem seama și de pasajul din Λ, 1, în care nu se face simplă enumerare ci se apasă pe ordinea în succesiune : mai întîi substanța și „după ea vine calitatea și apoi cantitatea", atunci aceasta pare să fie cea mai potrivită sistematizare, firește, în limitele aristotelismului.

Constantin Noica păstrează succesiunea din *Categorii* și o justifică socotind cantitatea anterioară întrucît „ființa individuală e limitată ca avînd mărime", și calitatea ulterioară fiind metamorfoză a celeilalte. „Cantitatea s-a metamorfozat în calitate. Prin propria ei acumulare cantitatea se transfigurează și lasă loc calității" [10].

Punctul său de vedere este însă acela al devenirii : ce din ce devine. La Aristotel însă categoriile sînt moduri de a fi ale substanței și nu moduri de a deveni. Secțiunea aristotelică este, dacă se poate spune așa, pe orizontală, nu pe verticală. Substanța este cercetată analitic, fiind presupusă ca un dat. Dar dacă Aristotel este mai atent, din rațiuni metodice,

---

[6] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice, Logica*, secț. I, par. 58, Adaos.
[7] Porfir, *Comentarii*, 29r.
[8] Aristotel, *Categorii*, 6, 5a; *Metafizica*, N, 1, 1088a.
[9] *Metafizica*, 14, 1022a30.
[10] C. Noica, *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, București, Edit. științifică, 1969, p. 36.

și nu dintr-o deficiență de percepție la sistemul constituit decît la constituirea lui, arată a fi știut la fel de bine că substanța este o realitate dinamică în care determinațiile (categoriile) comunică. Moduri de a fi, categoriile sînt, în fața lor încă ascunsă, și moduri de a deveni trepte ale realului, pentru a zice ca Noica. De aceea, ideea prinderii lor într-o fenomenologie a realului, într-o „poveste" a lumii în care se străbate drumul de la „natura anorganică" (cele cinci genuri supreme platoniciene), trecînd prin „natura organică" (cele zece categorii aristotelice) pînă la „natura reflectată și omul" (cele douăsprezece categorii kantiene) este perfect posibilă ca adevăr. În acest fel încă o dată avem a ne convinge că „istoria filosofiei este într-un raport esențial cu filosofia" și că „numai în această măsură ea nu continuă să fie istorie pură, știință a faptului, ci se proiectează în sistematica pur filosofică" [11]. Punerea celor trei „grupuri" de categorii, a căror primă condiție este aceea de fapt istoric, într-o sistematică, legitimează în felul său necesitatea lecturii contemporane, pentru trebuințele contemporaneității, a gîndirii pe care, de-acuma, parcă numai convențional o mai numim trecută.

Categoriile aristotelice, ca dealtfel orice fapt de filosofie autentică, sînt relevante numai din această perspectivă. Luate în sine, văzute ca o grămadă sau în cazul cel mai bun, ca o schiță de sistem însă cu valoare locală, strict istorică, ele nu spun nimic ori mai degrabă nu *ne* spun, limbajul lor necomunicînd cu cel al nostru. Dar prinse ca un moment constitutiv în fenomenologia conștiinței, ca luare de cunoștință, ele trec, parcă, în condiția unor structuri ale filosofiei cam în felul în care universaliile sînt ale lumii. Căci ele stau ca adevăr nu numai și nu atît fiecare în și pentru sine cît mai cu seamă ca sistem parcă organic, în istoria filosofiei întîmplîndu-se „ca în natură : așa cum anorganicul trece în organic, categoriile caracteristice anorganicului, care sînt ale lui Platon, trec în categoriile organicului, care sînt ale lui Aristotel" [12].

Într-adevăr, categoriile aristotelice în sistemul lor ne fac să ne gîndim la organic. Substanța este pivotul fiind întregul, iar determinările, modurile ei, prin analogie cu atributele spinoziste, nelimitate, pentru că sînt esențiale. O categorie, deci, nu limitează și nu este limitată de alta întrucît alta este natura sa și alta este cea a calității, cea a locului, cea a timpului etc..

Totodată, spunînd ca Platon, dar dînd cuvîntului un sens întrucîtva distinct, categoriile propriu-zise : calitatea, cantitatea, relația, spațiul, timpul, poziția, posesia, acțiunea și pasiunea, adică, participă unele la altele, astfel încît sistemul este de două ori asigurat : mai întîi pentru că toate sînt determinații ale substanței și apoi pentru că se raportează reciproc. Dacă mai luăm în seamă și mișcarea, atunci la ideea organicității sistemului substanței, o probă în plus și nu fără importanță sau cu importanță secundară se adaugă, fiindcă dintre toate celelalte categorii, stabilea parcă programatic Aristotel, nu există nici una care să fie de sine stătătoare, ci numai substanța întrunește această proprietate" [13]. Ele nu sînt de sine stătătoare și pentru că se leagă într-un fel sau altul nu numai pen-

[11] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 28.
[12] C. Noica, *op. cit.*, p. 25.
[13] *Metafizica*, Z, 1, 1028a.

tru că se atribuie substanței-subiect. Astfel, spațiul și timpul aparțin cantității continue : cantitățile pot să aibă dar și să nu aibă unele față de altele o poziție ; calitatea, la rîndul său, presupune timpul (dispoziția, una din speţele calității, din temporară poate să devină permanentă „prin curgerea timpului"), este afectabilă și, într-un fel, participă la cantitate admițînd „variația de grad". Asemenea și acțiunea și pasiunea care, și ele, admit „variația de grad" [14]. În fine, relația dintr-un anume punct de vedere este „un mod al calității" avînd nevoie „de ceva care să-i slujească drept suport". Dar din altul, mai propriu, este distinctă nu numai de cantitate dar și de calitate, de loc, de substanță chiar fiind „singura care nu este supusă nici nașterii, nici corupției, nici mișcării. În timp ce cantitatea e supusă creșterii și descreșterii, calitatea alterației, spațiul, translației și substanța nașterii și pieirii, relația nu este afectată de nici un proces din toate acestea", dimpotrivă, este independentă de modificările care au loc în termenii ei. Bunăoară, unul dintre aceștia „fără să sufere vreo schimbare cantitativă poate să ajungă să fie cînd mai mare cînd mai mic, cînd egal, atunci cînd celălalt termen își schimbă cantitatea".

Dacă toate celelalte sînt determinări, așa-zicînd, pozitive, relația pare să fie negativă, trimițînd mai degrabă la ceea ce „nu e substanță" decît la ceea ce este. Că nu este substanță nici ca putere nici în act, nu încape nici o îndoială. Dealtfel „este absurd sau mai bine spus imposibil să faci din ceea ce nu e substanță un element al substanței, și încă ceva anterior substanței, știut fiind că toate categoriile în afara substanței sînt posterioare substanței" [15]. Așa stînd lucrurile, de ce, totuși, mai este inclusă în tabela categoriilor și cum mai poate sta ca termen nelegat ? Toate celelalte categorii, în limitele fixate de condiția de a fi predicat, sînt în oarecare măsură în sine, una existînd independent de alta. În acest fel, ele se raportează nemijlocit la substanța-subiect căreia îi sînt predicat tocmai pentru că sînt termeni nelegați.

Dar relația ?

În afara legăturii, nu are sens sau nu pare a avea sens, ea neputînd să fie asemenea substanței sau altui „obiect determinat". Legînd, se pune în dependență de ceea ce leagă. Și apoi, ce anume leagă ? Substanțe ? Nu, pentru că nu în primul rînd se aplică pluralității, fiind o categorie a substanței, predicat analitic și nu sintetic. Celelalte categorii ? Poate, însă nu mai întîi, fiind categorie în raport cu substanța, iar nu, în nici un caz, cu locul, cu timpul, cantitatea etc. .

Conceptul relației este, ce-i drept, unul dintre cele mai obscure din filosofia aristotelică și nu numai. Mircea Florian, ispitit el însuși de promisiunile și de dificultățile termenului, observa că este unul dintre cei mai greu de lămurit din întreaga filosofie [16]. Dar dacă avem și certitudini, nu numai îndoieli, cîteva vin de la greci și cu precădere de la Stagirit.

Dar, încă Platon deschidea cale sigură pentru înțelegerea relației de vreme ce mai întîi n-o includea în lumea ideilor, nici în modelul „ipo-

[14] *Categorii*, 8, 9a, 10b ; 9, 11a.

[15] *Metafizica*, N, 1, 1088a25 ; 1088b35.

[16] Cf. Mircea Florian, *notă* la *Organon*, I, București, Edit. științifică, 1957, p. 146.

tetic", nici în cel de mai tîrziu din *Sofistul*. N-o includea ca idee în sine, adică, pentru că altfel era presupusă.

Oricît ar părea de ciudat tocmai „omisiunea" este extraordinară prin urmările ei, evitîndu-se substanțializarea, deci identificarea ei cu o formă în sine, asemenea celor care semnifică specia, genul, clasa. Platon, s-ar putea spune, proceda astfel din motive dogmatice : cum Ideea trebuia să fie unitară (inteligibilul simplu, nedecompozabil), dar relația presupune cel puțin doi termeni, atunci ea nu putea să fie admisă ca formă. Compusă, ea s-ar descompune, ceea ce ar compromite condiția principiului. Dar „descompunerea unui lucru în același chip în care s-a compus" este o încercare „la care sînt supuse cele ce se fac prin compunere sau sînt compuse de la natură" [17].

Compusă este un fel de a zice, prin opoziție cu simplu, pentru că, altfel, Platon dă sensuri dintre cele mai profitabile, relației, negației, dispariției, mișcării. El nu pune relația în alți termeni decît pune universaliile în primul rînd din motive dogmatice, deși acestea nu par să fi lipsit. Celebrul pasaj din *Phaidon*, 103c-e este de tot lămuritor pentru spiritul platonician liber în elanurile sale creatoare. Și cu atît mai mult *Sofistul* în care o seamă de nedumeriri puse în *Phaidon* încep să fie luminate.

Dacă relația nu este, nu poate să fie ca atare, rămîne ca singură posibilitate negarea existenței sale ? Dar este evident că atunci „cînd frigul se apropie, el (focul) trebuie sau să se retragă sau să fie nimicit ; căci din clipa în care a primit frigul nu va mai cuteza să rămînă ceea ce e foc și rece" [18]. Focul topește zăpada sau zăpada stinge focul prin participarea la relații similare din lumea ideilor ? Se înțelege că nu. Totuși, stingerea focului de către zăpadă sau topirea zăpezii de către foc sînt intrări în relație a doi termeni distincți, dar nu în felul în care cutare sau cutare lucru este pentru că participă la cutare sau la cutare Idee.

Încă din *Phaidon* începe să-și facă loc motivul interparticipării, al comunicației între genuri care în *Sofistul* va fundamenta relația de vreme ce fără să fie ca atare aceasta este în tot sistemul celor cinci genuri supreme : ființa, starea, mișcarea, identitatea, alteritatea. Căci, dacă genurile sînt capabile de amestec, relația este posibilă. Dealtfel, ideea de relație „este miezul *Sofistului*" și nu numai atît, Platon întreprinzînd o construcție a conceptului cu urmări hotărîtoare pentru dezvoltarea filosofiei. Ath. Joja, bunăoară, punea în legătură noua viziune asupra relației și întemeierea logicii : „În *Sofistul*, Platon dezvăluie aporiile eleatismului și se silește să înlocuiască logica eleată printr-o logică bazată pe compatibilitatea (respectiv Incompatibilitatea) noțiunilor, pe conceptul de relație și pe *diairesis*" [19]. Pe de altă parte, metafizica și fizica în reconstrucția lor aristotelică dezvoltă motivele platoniciene și *se dezvoltă* întrucît le urmează și le valorifică.

Asemenea lui Platon, Stagiritul exclude ca neinteligibilă identificarea relației cu o existență în sine sau cu o parte a unei existențe în sine. „Niciuna dintre formele relației nu poate fi element al substanței". Mai exclude și reducerea ei la simpla legătură dintre doi termeni, ceea ce

---

[17] *Phaidon*, 78b-c.
[18] *Ibidem*, 103d.
[19] Ath. Joja, *Studii de logică* vol. II, București, Edit. Academiei, 1966, p. 335, 340.

într-un fel anulează *relația* punînd-o în dependență absolută de relate, iar în altul și *relatele* : „nici substanța nu este element al relației". Cu toate acestea, deși nu-și sînt una alteia elemente, au existență și unitate chiar : „ele trebuie neapărat să aibă și caracterul de unul și pe cel de ființă" [20].

Mai tîrziu, în cartea N va reveni asupra unității, dar nu atît pentru a renunța cît pentru a face loc și pluralității , căci „relația se prezintă ca o pluralitate și nu ca o unitate", nu însă asemenea uneia substanțial distincte. Relația nu este, nu are cum să fie unitate în sine, de vreme ce este „doar un fel de a fi al ființelor, fel care se află față de acelea în același raport în care se află atributul față de substanță". Nici în sine, alături de substanță sau în raport de contradicție ori de contrarietate, nici element al Ființei, nici „Unul și Ființa în putere" [21] nici negație a acestora, relația este o specificare sau, cum găsim în *Etica nicomahică*, 14, 1096a 21, un „adaos al existenței".

În acest fel, relația nu este termen față cu substanța, nici raportul dintre cantitate, calitate etc. și substanță, toate categoriile fiind moduri de a fi ale aceluiași subiect. Ea nu mediază, nu leagă : în acest caz ar fi ulterioară și ar decădea din condiția de categorie sau n-ar mai avea aceeași demnitate ca toate celelalte. Relația, ea însăși mod al substanței, nici nu mediază, nici nu este mediată de celelalte categorii. Dar, întrucît este specificare a substanței, are asemenea celorlalte, universalitate. Prin condiția ei și în plus prin faptul de a comunica universal cu toate categoriile care sînt „relative la esență" [22], este nelimitată. Tot categorie, nu are din acest punct de vedere o demnitate superioară celorlalte. Dar prin felul său de a fi, cam ca alteritatea platoniciană, este peste tot. Este în fiecare categorie în parte, fiindcă și cantitatea și calitatea și locul și timpul și acțiunea și pasiunea și posesia sînt, mai întîi, relații în sine și cu sine. Ele sînt, ca atare în identitate de sine, dar identitatea A = A deja este o relație chiar dacă abstractă. Cum însă A = A presupune și că A nu este non-A diferența este implicată și prin aceasta identitatea devine reală. „Acesta este punctul de vedere prin care orice filosofie rea se deosebește de aceea care singură merită numele de filosofie" [23], cea care, altfel spus, ca mintea omenească sănătoasă tinde către concret.

Deschizătoare și nu centripetă, identitatea „creează într-un fel relația cu altul" [24] și așa se face că toate categoriile, mijlocit sau nemijlocit, „circulă" toate în una și una în toate. Deci fiecare este un sistem și toate alcătuiesc sistemul substanței.

Putem observa că substanța nu este sumă de determinări ori de elemente și că nu are în constituția sa o cantitate, o calitate, un timp, o relație ș.a.m.d.. Fiecare categorie o exprimă integral, dar într-un fel anume, ca fiind totodată cantitate, calitate, loc, timp, relație și nu pe rînd și nu doar cu o singură parte, cu o parte anume cutare categorie, cu alta, alta etc..

---

[20] *Metafizica*, N, 4, 1070b1, 5.
[21] *Ibidem*, N, 2, 1089b
[22] Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 195.
[23] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 222.
[24] C. Noica, *op.. cit.*, p. 40.

Subiect, substanța este sistemul determinărilor, al unor determinări pe care nu și le produce, sau cel puțin nu în sensul fizic al generării. Ele sînt pentru că substanța este. O substanță lipsită de determinări ar fi un non sens. Dar, sumă fiind, determinările sînt totuși secunde, avînd un alt grad de existență. Moduri de a fi ale ei o condiționează, dar nu i se substituie, tot așa cum în judecata analitică predicatul exprimă subiectul, este legat de el cu necesitate, însă nu este, nu poate fi el.

CENTENARUL NAȘTERII

JASPERS *VERSUS* HEIDEGGER

DE

ANDREI MARGA

În *Autobiografia filosofică (Philosophische Autobiographie*, Piper & Co. Verlag, München, 1977), Jaspers a evocat, la cererea lui Schilpp, traseul filosofării sale, care este în fapt desfășurarea unei concepții asupra filosofiei. El s-a folosit de prilej pentru a relua și argumenta opțiunile sale în privința obiectului și menirii filosofiei din *Philosophie* (1932), *Von der Wahrheit. Philosophische Logik* (1947) și din celelalte scrieri publicate din anii treizeci încoace.

Viziunea lui Jaspers nu are astăzi cu adevărat continuatori. Ecoul ei în filosofia din zilele noastre este stins. Totuși, cercetarea atentă a operei sale legitimează altă concluzie decît aceea că ea ar avea doar o semnificație istorică, rămînînd legată de condiții istorice depășite : anume, concluzia că, cel puțin în ceea ce privește concepția asupra filosofiei, opera lui Jaspers rămîne un interlocutor, între anumite limite, instructiv. *Autobiografia filosofică* a sintetizat încă o dată această concepție în cîteva judecăți fundamentale : deoarece și negarea filosofiei include inevitabil opțiuni filosofice, arăta Jaspers, filosofarea trebuie întreprinsă conștient, ca o „sarcină" de la care nu se poate abdica fără urmări ; ea trebuie reluată de fiecare dată, în noi condiții ale vieții, căci filosofia adecvată situației actuale nu poate fi decît una izvorîtă din această situație ; ea trebuie dusă pînă la punctul în care poate deveni călăuză în acțiunea moral-practică a oamenilor ; întrucît și atunci cînd refuză să ofere maxime de acțiune moral-practică o filosofie se răsfrînge inevitabil în astfel de acțiuni, filosoful trebuie să ia în seamă consecințele moral-politice ale concepției sale, și aceasta nu *post-festum*, ci în chiar actul filosofării.

Ceea ce *Autobiografia filosofică* oferă acum ca sinteză este, desigur, rezultatul unei elaborări mai îndelungate, în cadrul delimitărilor în raport cu unele dintre orientările filosofice majore ale timpului. Se știe, de pildă, că Rickert a fost reperul polemic pentru detașarea lui Jaspers de conce-

perea filosofiei ca o cunoaștere universal valabilă în favoarea interpretării filosofiei drept căutare a unui sens într-o lume structural incertă. Pentru alte opțiuni — și ele de cea mai mare importanță în procesul constituirii filosofiei lui Jaspers — acest reper a fost Heidegger.

Este discutabil cît de largă este prezența lui Heidegger în subtextul scrierilor lui Jaspers. Atunci cînd Habermas a lansat ideea că Jaspers l-ar viza undeva pe Heidegger, fără a-i pomeni numele, filosoful a reacționat printr-o negație categorică. Tot el, însă, în *Autobiografia filosofică*, scria : „În scrierile mele se află multe caracterizări anonime. Într-adevăr ele sînt întemeiate în experiențele manifestărilor contemporane, pe care eu nu le-am numit, însă, dacă caracterizarea ideal-tipică nu corespundea realității punctului ei de plecare, ca de pildă, în cazul Cercului George, al național-socialismului, al vrăjitoriei din medicină și antroposofie. Ocazional, asemenea caracterizări sînt raportate la Heidegger" (p. 105). Ceva mai clară devine această relație în *Notele despre Martin Heidegger* (Notizen über Martin Heidegger, Piper & Co. Verlag, München, 1978), masiv volum, tipărit postum, ce conține însemnările de pe parcursul anilor ale lui Jaspers în privința operei și acțiunii lui Heidegger, în care se scrie : „Nici cartea mea *Von der Wahrheit* nu este niciunde o confruntare cu Heidegger, nici cu opera sa, nici cu personalitatea sa în ansamblu. Însă umbra realității manifestării sale poate să fi acționat, în sensul clarificării, în formulări ici și colo" (p. 136).

Heidegger nu a fost însă în scrierile lui Jaspers doar obiectul unor „caracterizări anonime" ; în *Autobiografie filosofică* și *Note despre Martin Heidegger* el a constituit, prin opera și acțiunea sa, o preocupare intensă, explicită din partea lui Jaspers. În *Note*, acesta preciza : „Din partea mea, o confruntare critică cu ansamblul manifestării lui Heidegger a început abia în anul 1933" (p. 136). Cele două lucrări desfășoară toate aspectele acestei confruntări. Merită astăzi să stăruim asupra ei nu numai avîndu-i în vedere semnificația în ceea ce privește interacțiunea de la un moment dat dintre cei doi gînditori, ci, mai curînd, pentru faptul că în cadrul acestei confruntări Jaspers a pus o problemă ce nu și-a pierdut din actualitate : problema relației dintre filosofie și acțiune.

Sînt în cele două scrieri ale lui Jaspers aprecieri superlative la adresa lui Heidegger. Autorul vede în Heidegger „cel mai stimulativ gînditor între contemporani" (*Note*, p. 46), cu care se declară de acord în preocuparea de a „depăși filosofia de catedră" (p. 48). Sînt și mărturisiri grăitoare : „Printre profesorii germani de filosofie din timpul nostru numai unul m-a interesat : Heidegger" (p. 75). Sau : „În acei ani (din 1920 pînă în a doua jumătate a deceniului anilor douăzeci), pentru filosofarea mea Heidegger a fost de o importanță deosebită, de neuitat pentru mine" (p. 138).

Dincolo de aceste aprecieri, și de mărturisirile ce le confirmă încă odată, din partea lui Jaspers, urmează o stăruitoare și mereu reluată, pe fețe diferite, critică a operei și acțiunii lui Heidegger. Ea începe cu mărturisirea unui sentiment de „neplăcere" („... nu am putut citi *Sein und Zeit* pentru că nu-mi place și pînă astăzi am citit numai puține părți",

p. 143) şi continuă cu punerea unei întrebări, gravă în implicaţiile ei: „Are credinţa pătimaşă a lui Heidegger în NS o semnificaţie filosofică sau nu? Este ea o simplă eroare, o slăbiciune, o ademenire prin şanse de putere şi acţiune? sau aici se află un simptom ce trimite adînc, o dependenţă obiectivă pentru această filosofie?" (p. 49).

Răspunsul lui Jaspers ia manifestările politice ale lui Heidegger din anii treizeci ca simptom al unei angajări mai adînci, pe plan filosofic, de partea forţelor funeste ale reacţiunii acelor ani în Germania. În *Note* Jaspers caută să arate „cum concepţia de bază a acestei filosofări trebuie să ducă în praxis la dominaţia totală" (p. 183). El enumeră în cuprinsul volumului mai multe motive, majoritatea de natura unor absenţe din scrierile reprezentative ale lui Heidegger: „Opera (nu omul): lipsită de comunicare, de cosmos, de divinitate" (p. 56); „Un curent de negare a culturii, de resentiment contra umanismului de orice formă" (p. 56); „Heidegger nu ştie ce este libertatea"(p. 77); „El nu are nici cea mai neînsemnată sensibilitate pentru autentica politică, nici o preţuire a conştiinţei răspunderii" (p. 183). Citatele pot fi desigur mult mai multe. În marginea lor se poate formula o concluzie care este şi un omagiu adus lui Jaspers: dintre exponenţii liberalismului tîrziu pe plan filosofic el a avansat cel mai mult în direcţia conştientizării adevărului că încercările de depăşire a antinomiilor lumii moderne prin simpla negare a ei, în forme pretins apolitice, duc, cu necesitate, la noi forme de dominaţie în viaţa social-politică, la trepte premoderne ale convieţuirii.

Nu vom relua aici alte fragmente din *Note*, care detaliază sau pur şi simplu rezumă din nou critica pe care Jaspers o aduce lui Heidegger. Să urmărim un alt aspect. În *Autobiografia filosofică*, Jaspers scria: „Noi am devenit adversari nu datorită cărţilor, ci prin acţiune" (p. 104). Cărţile, aşadar ideile, filosofia lui Heidegger nu i-au stîrnit opoziţia prin ele însele; abia măsurate la instanţa acţiunii autorului lor ele dau de bănuit, sînt suspecte şi de respins. Jaspers vorbeşte acum de „indisociabilitatea gîndirii faţă de praxis-ul gîndirii" (p. 104). Aşa cum el o înţelege, teza antrenează neajunsuri complementare: pe de o parte, o filosofie ar fi, în sine luată, bună, dar s-ar dezvălui şi s-ar dovedi inacceptabilă abia prin acţiunea autorului ei; pe de altă parte, o filosofie s-ar reduce în cele din urmă la programul ei politic şi acesta, la rîndul său, la acţiunea autorului ei. Neajunsurile derivă din eludarea diferenţelor planurilor angajate în unitatea dintre teorie şi praxis. Căci între elaborarea filosofiei, răspîndirea ei, stabilirea programului de acţiune şi acţiunea autorului există desigur o comunicare, dar nu o identitate, o unitate de planuri pe care se pun probleme totuşi specifice. Numai luînd în seamă această unitate a unor planuri relativ distincte se poate explica faptul — pe care Jaspers nu îl ia în considerare — că o filosofie cum este cea a lui Heidegger avea să fie solicitată în perioada postbelică de curente politice diametral opuse celor îmbrăţişate de autorul lui *Sein und Zeit* în anii treizeci.

Nu se poate, firesc, accepta, cel puţin la starea actuală a cunoaşterii operei lui Heidegger, că ar exista o ruptură deplină între filosofia

sa, ce ar manifesta o orientare democrat radicală, şi acţiunile sale politice, care ar fi o simplă „rătăcire". Heidegger nu a fost în vreun fel exponent al iluminismului sau al prelungirilor acestuia. Dimpotrivă. Este însă filosofia sa o propedeutică subtilă, drapată de strălucire stilistică şi hermeneutică, a trecerii la organizarea totalitară a statului? Jaspers răspunde în cele din urmă cu un categoric da. Dar aceasta printr-o involuntară identificare a unor planuri diferite. Vădita sa sforţare de a dizolva semnificaţia unei filosofii în acţiunea autorului ei înconjoară însă în scrierile lui Jaspers un apel care transcende polemica sa şi constituie un titlu de merit al operei sale : apelul adresat filosofului la integritatea căutării adevărului şi, deci, la exerciţiul răspunderii în chiar procesul elaborării filosofiei.

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

DIN *PANCIATANTRA*, SAU DESPRE ÎNȚELEPCIUNEA ÎN PURTARE*

Planurile puse la cale de cei pricepuți, chibzuite și bine cercetate în toate chipurile împreună cu mulți, niciodată nu dau greș.

★

După cum bătaia din palme nu se poate face cu o singură mînă, tot așa fapta fără silință nu aduce folos.

★

Privește : mîncarea dobîndită prin faptă nu poate cu nici un chip să intre în gură la vremea mesei fără silință din partea mîinilor.

★

Tot astfel : Izbînda vine la omul energic și cu suflet de leu ; numai oamenii nevrednici spun mereu : „Destinul e destin". Biruie destinul și fă o faptă eroică, după puterile tale. Dacă cu toată sforțarea ta nu izbutește, ai oare vreo vină în aceasta?

★

Treburile izbutesc prin silință, nu prin dorinți. Vînatul nu intră în gura leului adormit.

★

Și un animal înțelege ce i se vorbește ; și caii și elefanții merg cînd sînt îmboldiți (cu vorba). Omul învățat pricepe și fără să i se spună ; căci roadele inteligenței se află în recunoașterea semnelor făcute de alții.

★

Cel înțelept să nu slujească aceluia care nu vrea să știe de merite. Căci de la acela folosul e tot atît de mic ca și de la un pămînt sterp, oricît de bine ar fi arat.

★

---

* Din *Panciatantra (Cele cinci cărți ale înțelepciunii)*, traducere din limba sanscrită și introducere de Th. Simenschy, București, Edit. pentru literatură, 1969 (col. B.P.T.)

Rev. filos., XXX, 6, p. 554–558, București, 1983

Mătasea ia naștere dintr-un vierme, aurul din piatră, *durva* din păr de vacă, lotusul de zi din glod, luna din mare, lotusul albastru din bălegar, focul din lemn, gema din creasta șarpelui, piatra fierei din fiere de bou. Cei care au merite se fac cunoscuți prin ieșirea la iveală a meritelor lor. Ce însemnătate are nașterea?

★

Prietenia, odată ce s-a legat între oameni de treabă, fie și din întîmplare, nu așteaptă mersul treptat al deprinderii; ea n-are bătrînețe, nici sfîrșit.

★

Gîndurile șerpilor, ale ticăloșilor și ale tuturora celor răi la suflet nu se împlinesc totdeauna; așa se face că mai dăinuiește lumea asta.

★

Cînd apa stă în oala fierbinte de fier, nici măcar numele nu i se știe; dar cînd stă pe o frunză de lotus, atunci ea strălucește și are înfățișarea de mărgăritare; iar cînd în ziua a treisprezecea a lunii ajunge înlăuntrul capacelor scoicii de mare, ea se preface în mărgăritare. Deobicei, însușirile, de la cele mai de jos pînă la cele mai înalte, se nasc din convietuire.

★

În *Mahabharata* e vorba, după cum se știe, de cinci feluri de morți vii: cel sărac, cel bolnav, cel prost, cel pribeag și cel care veșnic servește...

★

Chiar cînd e călcat de picior, chiar cînd e doborît cu o măciucă puternică, șarpele omoară sigur pe acela pe care-l atinge cu dintele său. Dar ce putere posedă oare clevetirea cea grozavă a oamenilor, că în timp ce pe unul îl atinge la ureche, pe altul îl distruge cu desăvîrșire?

★

Mînia oamenilor neputincioși e spre paguba lor. Oala care fierbe prea tare se opărește singură pe margini.

★

Înțelepții nu deplîng ceea ce s-a pierdut, ceea ce a murit și ceea ce a trecut; căci aceasta este, după cît se spune, deosebirea dintre înțelepți și nebuni.

★

Cel netrebnic se pricepe să strice treaba altuia, nu s-o aducă la îndeplinire. Șoarecele are puterea de a răsturna coșulețul cu mîncare, nu însă de a-l ridica.

★

Sfatul dat unor nebuni îi înfurie, nu-i liniștește. Laptele este pentru șerpi o băutură care numai le sporește veninul. Nu trebuie să se dea sfaturi orișicui. Trebuie să vorbim numai aceluia care are încredere în noi și

mai ales aceluia care ne-ntreabă. Vorbele spuse celui care nu le crede sînt ca plînsul în pustiu.

★

Cine privește femeia altuia ca pe mama sa, averea altuia ca pe un bulgăr de pămînt, pe toate ființele ca pe sine însuși : acela este înțelept.

★

Înțelepții, chiar cînd au de toate, trebuie să-și facă prieteni. Și oceanul, cît e de plin, așteaptă răsăritul lunii.

★

E vrednic de respect cel care dă, oricît ar fi de neînsemnat, nu cel zgîrcit, chiar dacă-i mare datorită bogăției lui. Fîntîna care cuprinde în ea apă dulce face bucuria oamenilor, nu marea.

★

De umbra unui nor, de prietenia unui ticălos, de bucate și de femei nu te poți folosi decît pentru scurt timp : tot astfel de tinerețe și de avere.

★

După cum vițelul își găsește mama chiar și printre o mie de vaci, tot astfel fapta săvîrșită odinioară îl urmează pe făptuitor. Fapta pe care a săvîrșit-o altă dată cineva doarme împreună cu el cînd doarme și-l însoțește atunci cînd merge ; căci e nedezlipită de suflet.

★

Acolo unde-i hărnicie și hotărîre de-a începe, unde lenea-i înfrîntă, unde înțelepciunea se unește cu puterea, acolo e sigur că și norocul e statornic. De aceea omul să nu înceteze de a se sili, gîndindu-se : „așa mi-e soarta" ; fără silință nu se face ulei din sesam.

★

Nu este vreo comoară egală cu dărnicia ; nu-i alt dușman mai mare pe pămînt decît lăcomia ; nu se află podoabă la fel ca un caracter ales ; nu există bogăție egală cu mulțumirea.

★

O, rege, ușor se găsesc oameni care să vorbească totdeauna lucruri plăcute ; însă greu se găsește cineva care să spună un lucru neplăcut, dar folositor, sau cineva care să-l asculte. Cei care spun pe lumea aceasta lucruri neplăcute dar folositoare, aceia sînt numiți prieteni adevărați ; ceilalți nu poartă decît numele de prieteni.

★

După cum o coadă de cîine nu acoperă părțile rușinoase, nici nu alungă insectele și țînțarii, tot astfel, învățătura fără virtute nu e de nici un folos.

★

Mai presus sînt florile și fructele decît copacul, mai presus se spune că e untul decît laptele acru, mai presus untdelemnul decît plăcinta prăjită în el, mai presus e virtutea decît omul.

★

Oameni, virtutea se poate arăta pe scurt (ce aveți nevoie de multe amănunte?) : a face bine altuia este o virtute ; a-l asupri este o faptă rea.

★

Ascultați chintesența virtuții și după ce veți auzi, meditați asupra ei : omul să nu facă altora ceea ce-i rău pentru el.

★

Se vindecă rana pricinuită de săgeți ; se vindecă și copacul lovit de secure ; ¡dar vorba rea scîrbește ; și rana pe care o pricinuiește vorba nu se mai vindecă.

★

Vorbele pe care le rostește cineva nelalocul lor și nelatimpul lor, neprielnice pentru viitor, neprietenoase, înjositoare pentru el și fără îndreptățire, — acelea nu sînt vorbe, ci otravă.

★

Cei pricepuți în ale ocîrmuirii numesc cetate aceea care-i prevăzută și cu drum pentru retragere. Cea care nu are drum pentru retragere e numai o închisoare cu aparență de cetate.

★

Cel-de-sine-stătător a spus că diplomația începe cu blîndețea și sfîrșește cu violența. Dintre acestea violența e cea mai rea ; de aceea să fie întrebuințată cea din urmă.

★

Treburile care se pun la cale prin blîndețe, nu dau greș niciodată. Totdeauna ele aduc mulțumire, ca și cugetul celor virtuoși.

★

Pentru a distruge pe dușman nu se află buruiană mai vrăjită decît vorba blîndă. Oare iarna lotusul nu se ofilește din pricina căderii line a zăpezii? De aceea, dacă vreți să ascultați sfatul meu, trebuie întrebuințată blîndețea, fie pentru a încheia pace cu dușmanul, fie pentru a-l nimici. Căci știința diplomației spune : Ce încet își mișcă bîtlanul picioarele prin apă, în care-și duce viața, ca și cum i-ar fi milă de celelalte viețuitoare și ar fi cel mai virtuos !

★

În închipuire fericirea se află în mîna tuturor oamenilor ; însă în realitate ea se supune numai acelor cu puterea brațelor neîncătușată. Fericirea e adorată în gînd de cei lipsiți de curaj ca și o femeie greu de dobîndit ; însă cei viteji o cuceresc prin putere, în luptă, ca pe o amantă.

★

Pentru cel care ucide un brahman, pentru cel care bea, pentru tîlhar, pentru cel care-și calcă făgăduința religioasă și pentru cel care înșală,

înțelepții au orînduit ispășire. Însă pentru cel nerecunoscător nu există ispășire.

★

Nici vîntul cel mai puternic nu poate face să tremure lumina unei pietre prețioase.

★

Rămășița dintr-o datorie, rămășița unui foc și rămășița de dușman cresc neîncetat din nou. De aceea nu trebuie îngăduită rămășița.

★

Dușmanii loviți de săgeți nu sînt nimiciți; însă cei loviți cu ajutorul minții sînt nimiciți cu desăvîrșire. O săgeată omoară numai corpul unui om; pe cînd mintea distruge și neamul, și puterea, și gloria.

★

Zeii nu păzesc cu bîta, ca ciobanii. Pe acela căruia îi voiesc binele, ei îl înzestrează cu minte. Zeii nu omoară cu paloșul, mînioși ca niște dușmani. Cui vor săi facă rău, îi iau mințile.

★

Șase semne are prietenia: dă și primește, se destăinuiește și întreabă, se ospătează și dă să mănînce.

★

Cine se apucă de un lucru, după ce mai întîi cere sfat de la ai săi mai bătrîni, care pot fi întrebați și care îi doresc binele, aceluia nu i se ivesc piedici în nici o întreprindere.

★

Ceea ce n-a văzut bine, n-a înțeles bine, n-a auzit bine și n-a cercetat bine, aceea nu trebuie s-o facă cineva.

★

Nepătruns este destinul; dar silința omului este aceea care are putere prin faptă. Izbînda dorită se realizează în întregime prin silința pe care și-o dă omul. Destinul, de care se vorbește, nu e decît însușirea omului, numită „Nevăzutul".

★

Nimic nu-i cu neputință pe lumea aceasta pentru inteligența celor inteligenți. Unde nu e drum nici pentru vînt, nici pentru razele soarelui, pînă și acolo răzbate cu ușurință inteligența celor inteligenți.

★

Nici în cerul plin de lucruri minunat de frumoase nu se găsește o fericire la fel cu aceea pe care o au oamenii cînd se află în locul în care s-au născut, oricît ar fi de umil.

★

Cine întreabă mereu pe unul și pe altul, cine ascultă totdeauna, cine nu uită nimic, aceluia mintea i se deschide ca floarea de lotus la razele soarelui. Omul înțelept să întrebe totdeauna.

★

Omul să nu mănînce singur un lucru plăcut, să nu vegheze singur cînd ceilalți dorm, să nu pornească singur la drum și să nu se chibzuiască singur la ceea ce trebuie să facă. Chiar și un om de nimic e bun ca tovarăș de drum, căci asigură liniștea.

În obiectiv:

TEME HEGELIENE. STUDII

Coordonatori: Andrei Marga, Vasile Muscă. Prefață de Dumitru Ghișe.

CLUJ-NAPOCA, EDITURA DACIA, 1982, 328 p

ÎN JURUL SEMNIFICAȚIEI HEGELIANISMULUI

DE

ION ROȘCA

La comemorarea unui veac și jumătate de la moartea lui Hegel, perenitatea operei sale și valoarea ei de sursă a filosofiei marxiste sînt dovedite și de culegerea de studii *Teme hegeliene*, recent apărută sub coordonarea universitarilor clujeni Andrei Marga și Vasile Muscă.

Contemporaneitatea marelui dialectician este reliefată încă în *Prefața* semnată de Dumitru Ghișe. Se argumentează că, pentru gîndirea contemporană, fie marxistă, fie nemarxistă (în unele din orientările ei majore), Hegel constituie un punct de referință în opera de înțelegere a lumii, a „facerii" și „desfacerii" ei. În continuare, în cuprinsul fiecăreia din cele patru secțiuni ale cărții se urmărește precizarea locului și rolului lui Hegel în procesul istorico-filosofic, contribuția sa la dezvoltarea cugetării umane. Studiile din prima secțiune *(Contextul istorico-filosofic)* se referă la premisele filosofice ale creației hegeliene, la filiația Kant-Hegel (Constantin Noica, Virgil Ciomoș) și la premisele ei sociale germane (V. Muscă). În partea a doua, cea mai întinsă, al cărei titlu împrumută și titlul volumului, fiecare studiu se ocupă de un domeniu distinct al operei marelui gînditor, reușind, prin învăluiri succesive, să reconstituie și să valorizeze ansamblul sistemului filosofic hegelian. Menționăm studiile privind istoria filosofiei (Gh. Vlăduțescu) conceptul ontologic hegelian de „spirit al lumii" (Alexandru Boboc), probleme de filosofia istoriei (Gheorghe Toma), de antropologie (I. Maxim Danciu), de axiologie (C. I. Gulian), etică (Katalin Szegö), estetică (Aurel Codoban), „problema reflectării" (Ion Irimie), analiza „ontologiei dialectice" hegeliene (Ioan-Viorel Bădică). Grupajul următor *(Interferențe)* explicitează trecerea „dinspre antropologia lui Hegel spre cea a lui Marx" (Achim Mihu), prezența lui Hegel în istoriografia contemporană (Iosif Wolf) și „în conștiința filosofică de astăzi" (A. Marga), precum și „sursele hegeliene ale esteticii lukácsiene" (Gavril Mate). În secțiunea finală *(Rezonanțe românești)* sînt decelate și apreciate influențele lui Hegel în cultura română asupra lui Maiorescu (Liviu Petrescu), Eminescu (Ioana Em. Petrescu) și D. D. Roșca (Călina Mare).

Ce *noutăți interpretative* oferă acest volum colectiv în raport cu anterioarele cărți de autor despre Hegel, realizate la noi de D. D. Roșca, C. I. Gulian, C. Noica, Radu Stoichiță, Ion Ianoși?

O primă noutate constă în însăși *multiplicitatea unghiurilor de abordare*, cele patru secțiuni ale cărții constituind tot atîtea perspective asupra filosofiei hegeliene. În continuare, vom încerca un dialog cu interpretările propuse de autori, nu în ordinea prezentării lor în volum, ci urmărind însuși mersul gîndirii hegeliene (în planul expunerii acestei gîndiri).

Fapt cunoscut și subliniat și în lucrare (C. Noica, V. Ciomoș), spre deosebire de Kant, la care rațiunea se fragmentează în trei direcții distincte, Hegel afirmă că există o singură rațiune. Aceasta nu mai este conce-

pută doar ca facultate umană, ci și ca rațiune a lumii fizice și chiar ca rațiune divină. C. Noica observă că, uneori, filosoful german prezintă rațiunea și ca manifestare *(Erscheinung)* a spiritului. În același sens, Al. Boboc arată că, după cum precizează Hegel însuși în *Știința logicii*, spre deosebire de intelect și de rațiunea pozitivă, „în esența sa veritabilă, rațiunea este spirit, care, superior amîndorura, e rațiune inteligentă sau intelect rațional"). După Hegel, rațiunea (pentru a rămîne la acest termen), ar fi mai întîi liberă (doar cu structurile și posibilitățile sale), apoi s-ar încorpora și înstrăina în natură, pentru ca în final să se încorporeze și să se regăsească în om. De aici și structura lucrării *Enciclopedia științelor filosofice*, în care Hegel realizează o sinteză a concepției sale filosofice : 1) *Logica*, 2) *Filosofia naturii* și 3) *Filosofia spiritului*. Prima parte din *Enciclopedie* fusese expusă de filosof și în *Știința logicii* din 1812, iar despre rațiunea încorporată în om tratează și în *Fenomenologia spiritului* (1807), precum și în diferite prelegeri publicate postum.

Este evident că, prin concepția sa, Hegel spiritualizează esența naturii și societății. Dar ce semnificație are rațiunea pe care Hegel o prezintă ca anterioară lumii naturale și sociale ? Logică ? Ontologică ? Gnoseologică ? Unele interpretări oferă, explicit sau implicit, un răspuns.

Mai întîi, să reamintim că, după Hegel, rațiunea (ideea) parcurge următoarele trepte și momente : 1) *ființa* (ființă pură-nimic-devenire și, astfel, calitate-cantitate-măsură) ; 2) *esența* (esență-fenomen-realitate) ; 3) *conceptul* : a) *subiectivitatea* (noțiunea-judecată-raționament), b) *obiectul* (mecanism-chimism-teleologie), c) *ideea* (viață-cunoaștere-Idee Absolută).

Într-o primă interpretare, din *perspectivă logică*, Gh. Vlăduțescu susține că *Logica* lui Hegel tratează despre principiu, iar determinațiile pe care le prezintă nu aparțin ordinii principiului (și, deci, lumii reale), ci ordinii logice, fiind determinații ale gîndirii prin care principiul este gîndit ca principiu. Dat fiind că determinațiile respective afirmă un început (ființa pură) și o trecere către un sfîrșit (filosofia), ele nu pot valora ca atribute ale principiului, care, ca principiu, nu poate prezenta nici un fel de evoluție între un început și un sfîrșit. Prima determinație, „ființa pură", „este prima condiție de inteligibilitate a principiului" (p. 70), pentru că Absolutul apare în plan logic înainte de toate ca atare, ca „ființă pură", ca „nemijlocitul nedeterminat simplu". În sensul acestei interpretări, putem adăuga că, o dată stabilită logic prima categorie, ordinea în care se introduc celelalte este, de asemenea, logică, potrivit mișcării gîndirii prin contrarii și prin unitatea acestora, sintezele intermediare constituind punctul de plecare al unei noi dedublări.

O altă interpretare, *ontologică*, este susținută de C. Noica și D. D. Roșca (a se vedea studiul prezentat de Călina Mare) și raliază, implicit sau expres, și alți autori. În această perspectivă, determinările logice exprimă atribute ale principiului însuși și, deci, ale întregii existențe. C. Noica lasă să se înțeleagă că ele reprezintă și atribute ale așa-zisei divinități în sine („lucrările rațiunii în divin" — p. 18), dar și ale naturii și societății, în măsura în care *Logica* lui Hegel este „un discurs al rațiunii sau spiritului din diverse" (p. 18), i.e. din natură și societate.

Într-adevăr, ca identitate concretă, principiul nu este mai întîi ființă, apoi esență, apoi concept, ci toate determinările în mod simultan, pentru că, altfel, ar însemna să nu mai subîntindă toate sferele existenței și, deci, să-și anuleze condiția de principiu. Totodată, ca forme principiale, toate categoriile sînt la fel de universale. Caracterele ființei și cele ale esenței există, evident, și în domeniul naturii și în planul societății. Deși nu la fel de evident, momentele conceptului sînt totuși și ele universale. Noțiunea, judecata, raționamentul sînt forme subiective, dar și reflectări și relații ale realului însuși. Mecanismul, chimismul, teleologia sînt conținuturi de conștiință, dar și expresii ale realității obiective. În fine, prin viață, cunoaștere și idee, Hegel înțelege nu numai în ordine, conștiința empirică, intelectul și conștiința totalizantă, ci și determinările obiective care le corespund. Mai mult, dat fiind că principiul este identitate concretă, în interiorul său se produc și unele procesualizări sau, cum afirmă Hegel, există „treceri" (în sfera ființei), „apariții" și „relații" (în sfera esenței) și chiar „dezvoltări" (la nivelul conceptului). Cu alte cuvinte, ordinea categoriilor semnifică ontologic (dincolo de succesiunea lor logică), nu divizarea principiului în stadii diferențiate în timp, ci faptul că în interiorul lui, — care, ca întreg sau absolut, cuprinde în același timp toate stadiile, — se produc treceri ontice de la aspectul calitativ la cel cantitativ și invers, apariții ale esenței ca fenomen și invers, precum și unele dezvoltări în planul realității obiective și conștiinței, cum ar fi, după Hegel, nașterea și evoluția vieții („În natură, viața organică e cea care corespunde treptei conceptului"[1]), sau dez-

[1] G.W.F. Hegel, *Logica*, București, Edit. Academiei, 1962, p. 289.

voltarea de la viață la cunoaștere, sau de la acestea la stadiul ideii ca unitatea lor dialectică.

Din această perspectivă, ontologică, I. Irimie consideră că raporturile esenței, concepute de Hegel ca raporturi reflexive, nu caracterizează doar determinațiile gîndirii, ci însăși esența lumii obiective. Autorul argumentează însă că Hegel definește idealist reflexivitatea existentă la nivelul esenței, întrucît o concepe după modelul reflecției conștiente ca fiind mai întîi autosesizarea a ceva, apoi răsfrîngerea sa în altul și, în fine, revenirea la sine. Valabilă însă, susține autorul, rămîne ideea unei reflectări obiective, care anticipează teza lui Lenin despre reflectivitate ca însușire universală și care, la Hegel, semnifică opoziția obiectivă dintre esență și fenomen, interior și exterior etc. și unitatea acestor contrarii. Și după I. V. Bădică, „gîndirea hegeliană este eminamente ontologică: ea privește întrupările reale ale Spiritului și nu Spiritul înțeles ca opus materiei" (p. 199). Dar, potrivit lui, „cu doctrina Spiritului, Hegel se situează în unele privințe pe o poziție tradițională prekantiană" (p. 201), ceea ce este greu de admis din moment ce ontologia hegeliană se întemeiază pe analiza determinațiilor gîndirii, pe care, de fapt, le și ontologizează.

Trecînd de la discursul despre spirit în generalitatea determinărilor sale logico-ontologice la celelalte „vorbiri", aplicative, observăm că volumul nu consacră nici un studiu concepției lui Hegel asupra naturii. Să fie filosofia sa a naturii un „eșec", întrucît „hipostaziază dialectica gîndirii" (I.-V. Bădică, p. 202), sau, cum presupune C. Noica, aceasta s-ar putea dovedi îndreptățită atunci cînd științele naturii își vor depăși îngustimea?

Concepția lui Hegel despre istorie este reconstituită de Gh. Toma (după celebra *Introducere* la *Prelegeri de filosofie a istoriei*) ca teorie a modalității de a cunoaște istoria și, totodată, ca teorie a procesului însuși. Sub acest ultim aspect, autorul surprinde joncțiunea existentă la Hegel între conceptul de spirit universal și explicarea activității umane prin mobilurile ei nemijlocite, trebuințe și pasiuni. Celălalt aspect, metodologic, este reluat și în studiul lui Iosif Wolf și comparat cu metodologia școlii istorice a lui Ranke. Se conclude că, prin metoda sa de a trata istoria, care presupune înțelegerea spiritului obiectivat în istorie, „Hegel a inaugurat tradiția hermeneutică" (p. 240).

Omul însuși, va argumenta I. Maxim Danciu, este înțeles, pe de o parte, în spiritul romantismului, ca rezultat al propriului său eu concret, tensionat și activ, iar pe de altă parte, conform sistemului hegelian, ca Spirit (Logos) care depășește finitul și, deci, umanul în concretitudinea sa. Idealismul hegelian, va sublinia în același sens A. Mihu, inversează raportul real dintre subiect și predicat, transformînd subiectul (individualul) într-o determinație a predicatului (universalul). Începută de Feuerbach, răsturnarea speculativismului hegelian, va arăta autorul, va fi desăvîrșită de Marx, care va deriva „adevărata esență a omului", nu din apartenența acestuia la stat, ci „din calitatea omului de membru al societății civile (p. 229).

În pofida speculativismului său, Hegel, relevă C. I. Gulian, are meritul de a fi afirmat obiectivitatea și unitatea omului și istoriei, de a fi conceput individul moral ca subordonat etosului obștesc și de a fi fundat această subordonare pe muncă, pe dimensiunea ei obiectivă, generatoare de scopuri comunitare. În consonanță cu amintita apreciere, Katalin Szegö adaugă că, la Hegel, morala, ca relație, se obiectivează în familia, societate civilă, popor și se desăvîrșește în stat, iar omul real nu mai este compartimentat à la Kant, ci înțeles în unitatea lui, ca persoană simultan juridică, politică și morală.

Axată pe raportul dintre conținut și formă sau semnificație și expresie, estetica hegeliană privilegiază, de asemenea ideea, semnificația, fiind, după A. Codoban, o „estetică semiologică". Teza raportului fond-formă îl va influența și pe Lukács în *Teoria romanului*, această filiație de idei fiind convingător înfățișată în studiul lui G. Mate.

Valoarea filosofiei hegeliene n-ar fi fost însă la fel de pregnant luminată fără reconstituirea destinului său în gîndirea contemporană, destin pe care A. Marga îl urmărește documentat, vădind o legătură intimă cu unele din principalele orientări filosofice din secolul nostru.

Un spor de lumină asupra importanței filosofiei hegeliene concentrează și studiile privind influența lui Hegel în cultura română. Pentru gînditori ca Maiorescu, Eminescu sau D. D. Roșca, marele raționalist și dialectician german a constituie unul din farurile care i-au călăuzit permanent.

Aprofundînd articulațiile sistemului filosofic hegelian și noile lui orizonturi, care iradiază și în gîndirea contemporană, cartea cu care am încercat să dialogăm reprezintă o contribuție necesară în domeniul cercetării istorico-filosofice din țara noastră.

În obiectiv :

JOZSEF SPIELMANN

RESTITUIRI ISTORICO-MEDICALE

— Studii de istoria științei și culturii —

BUCUREȘTI, EDITURA KRITERION, 1980, 485 p.

SEMNIFICAȚIA MULTIPLĂ A UNOR RESTITUIRI

DE

VICTOR SĂHLEANU

Pentru cei care au urmărit, ocazional sau sistematic, activitatea medico-istorică a autorului, caracterizată prin bogată informație documentară și prin multiplicitatea punctelor de vedere din care este examinat materialul, cartea de care ne ocupăm prilejuiește aceleași aprecieri pozitive de care s-au bucurat lucrările precedente.

Înmănunchierea de studii oferită publicului cititor român (versiunea maghiară a apărut în 1976 în aceeași editură) aduce, în multe privințe, o reală lărgire de perspectivă asupra istoriei culturii de pe teritoriul țării noastre și argumente în sprijinul unor poziții istoriografice care merită (și după părerea recenzentului) toată atenția specialiștilor.

Restituirile istorico-medicale înseamnă mai mult decît „restituiri" de interes pentru istoria medicinii. Una dintre intențiile autorului (mărturisită în surdină) este însăși „restituirea" prestigiului de care s-a bucurat, medicina, nu numai în istoria științei, ci și în istoria culturii, ca și „restituirea", către galeria memorabilă a deschizătorilor de drumuri și a luptătorilor pentru progresul gîndirii și al societății, a unor nume mai mult sau mai puțin acoperite de pulberea uitării. Cel care parcurge volumul profesorului J. Spielmann este întărit în convingerea că nu se poate scrie despre trecutul cultural al țării noastre și nici despre trecutul învățămîntului și al filosofiei din România, fără să ne oprim îndelung asupra a ceea ce au lucrat alături sau împreună, românii, maghiarii și germanii ardeleni, din secolul al XV-lea pînă astăzi.

Cartea este închinată memoriei lui Valeriu Bologa, cel care a condus decenii de-a rîndul catedra de istoria medicinii de la Cluj-Napoca, imprimînd elevilor săi o viziune despre medicină din care nu lipseau elementele de umanism, de cultură enciclopedică și de spiritualitate. În măsură comparabilă, J. Spielmann se consideră discipol al filosofului Jancsó Elemer și al istoricului Farczády Elek (p. 425). Studiile din volum reflectă o multilateralitate de perspective care prin ea însăși este o pledoarie pentru utilitatea (am zice : necesitatea) dezvoltării multilaterale a personalității cărturarilor de totdeauna, aportul lor social fiind cu atît mai pregnant cu cît au reușit să sintetizeze în mentalitatea lor datele științifice, propensiunea umanitară, respectul pentru marile opere ale trecutului, sentimentul continuității creativității umane și al tradițiilor culturale.

Nu ne vom ocupa decît în treacăt de paginile ce au un interes medico-istoric *strict*. Abundă informații despre dezvoltarea medicinii laice în orașele transilvănene, despre rolul ei în legăturile cu universitățile occidentale (mai ales germane și olandeze), despre epidemii, despre starea sănătății poporului ori despre starea igienică a localităților, despre resursele vindecătoare naturale : apele minerale și plantele medicinale etc. Cititorul este „transpus" în epoca în care botanica farmaceutică era privită ca principalul rost al cunoașterii plantelor. Un studiu amplu, consacrat manuscrisului *Ars medica* datînd din secolul al XVI-lea, atribuit nobilului Lencés Györgyi, menționează, printre altele, acest izvor de sănătate [cf. p. 50—101]. Dar încă în 1578, preotul Melius Juhász Péter publică la Cluj, în limba maghiară un *Herbarium*, carte de importanță reală în popularizarea cunoștințelor medicale. El enumeră circa 620 plante de leac. Un manuscris cu același nume a fost redactat după un secol de călugărul franciscan român Ioan Kájoni (Caioni), cunoscut prin contribuțiile sale la culegerea folclorului popular și la dezvoltarea muzicii liturghice. Teologul și juristul Nadányi publică la Cluj (1669) un ghid al plantelor medicinale. Un manuscris al lui Pápai Páriz

(1706) cuprinde numele a 700 plante folosite în terapeutică. Istoricul I. Benkö, totodată botanist, adept al lui Linné, a scris în limba maternă lucrări numeroase din același domeniu (cf. p. 355); el face parte dintre cărturarii din Tîrgu-Mureș care au ilustrat și știința europeană. Se insistă asupra tendințelor „demofile" ale multora dintre intelectualii și medicii de frunte ai secolelor analizate, care au scris, adaptat, tradus și popularizat lucrări medicale pentru a veni în ajutorul poporului „nevoiaș", specificînd deseori că ei se adresează „sărmanilor de la sate" (p. 22). Cunoaștem azi circa 100 de nume de medici din secolul al XVII-lea (p. 103), dar în 1807, recensămîntul personalului sanitar de pe teritoriul întregii provincii totaliza doar 57 de medici, 162 de chirurgi și 142 de moașe (p. 303).

Lucrarea expune cu claritate procesul de formare și de afirmare a intelectualității din Transilvania ca și laicizarea ei progresivă. Persistența îndelungată a relațiilor feudale nu a stimulat informarea științifică, necum o activitate științifică creatoare (p. 20). Situația prezenta aspecte mai favorabile în medicină.

Mai important este, poate, faptul că în viziunea de *atunci* asupra culturii „livrești", cunoștințele de științe naturale și de *medicină* făceau parte integrantă din bagajul unui om instruit și erau prezente obligatoriu în operele de informare generală. Pe rectorul român al școlii din Orăștie, Mihail Halici (1643—1713) îl preocupă în egală măsură problemele de filologie, filosofie, științele naturii. Apáczai Csere János, în opera sa fundamentală *Magyar Encyclopedia* (Utrecht, 1655) face loc larg datelor de fiziologie, medicină și psihologie. Este de notat, în treacăt, că — pentru Apáczai — aritmetica este necesară patologiei, iar geometria — anatomiei și chirurgiei (p. 128).

Autorul ne arată, cu exemple din istoria culturii transilvănene, cum noțiuni din domeniul medical au fost printre elementele de „centrare" a înnoirilor de mentalitate și a evoluției concepțiilor filosofice din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Dacă în *De homine* (1585) a lui Laskai Csokás, anatomia este inspirată exclusiv din antici, dacă în manuscrisul *Ars medica*, gîndit după „canoanele" lui Aristotel, Galen și Avicenna, se găsesc influențe ale lui Fernel și, poate, Paracelsus — în disertațiile secolului următor se critică concepțiile galenice, se adoptă ideea circulației sîngelui (Harvey, 1628), se aderă la iatrochimie (Czanaki, 1634), se ține seama chiar (Dimién Pál. 1689) de rolul ovulului (și nu numai al spermatozoizilor) în embriogeneză (deci de date recente microscopice). Se cunosc relațiile ideatice dintre teoria circulației și cartezianism, Descartes fiind și un popularizator al ideilor lui Harvey (modificîndu-le întrucîtva). Influența lui Descartes și a „discipolului" său Henricus Regius (din Utrecht) este evidentă în enciclopedia lui Apáczai Csere, în dizertațiile lui Huszti Szabo (1693), în prelegerile (de la Aiud) ale medicului Enyedi (profesorul lui Pápai Páriz).

J. Spielmann analizează nuanțat cauzele social-istorice ale situației culturale din Transilvania acelui secol și combate teza trecerii bruște de la scolastică la cartezianism; se intercalează convingător etape umaniste (filologizante) și renascentiste (p. 113). Autorul face observații judicioase asupra spiritului matematizant al secolului, asupra criticii — prin măsură și calcul — efectuate de Harvey — teoriei galenice (p. 119), vorbește despre meritele și defectele iatrofizicii și ale iatrochimiei (Van Helmont, Sylvius de la Boë) ca și despre reîntoarcerea la hipocratism a lui T. Sydenham. *Philosophia naturalis* a lui Enyedi (rămasă în manuscris) este prima lucrare medicală autohtonă care se referă la experiența pe animale și la metoda argumentației matematice (p. 155).

★

În dezvoltarea vieții culturale a Transilvaniei, un rol de seamă l-au jucat, începînd din secolul al XVIII-lea, societățile academice și cadrele instituționalizate pentru activitatea de cercetare. Se menționează avatarurile Universității din Cluj, activitatea Liceului medico-chirurgical din Cluj (la care a profesat celebrul oculist român Ioan Piuariu-Molnar) — iar activitatea Societății ardelene maghiare pentru cultivarea limbii (din Tîrgu-Mureș) este cercetată într-un studiu amplu (p. 292—420). Nu se trec cu vederea activitățile academice de limbă germană (p. 35), nici faptul că proiectul sibian de înființare a asociației „Societatea filosoficească a Neamului Românesc" [1795] a fost respins de autorități [p. 32]. Sînt argumentate calitățile științifice desosebite ale medicilor ardeleni, în primul rînd prin valoarea disertațiilor, inaugurale sau nu, susținute la universitățile din Apus[1].

[1] Prima lucrare medicală tipărită în Transilvania se referă la ciumă (aparține lui Pauschner, 1530, și este scrisă în limba germană). Prima lucrare științifică medicală apare în latinește la Brașov (1551, P. Kyr, și este de inspirație galenică). Prima lucrare medicală în limba maghiară este tipărită în 1690 (*Pax corporis*, Pápai Páriz F.). Prima lucrare medicală originală tipărită în limba română este a lui Vasile Popp (1821), despre apele minerale transilvănene. În 1803 apare la Cluj o broșură de popularizare privind vindecarea „sfrantului", probabil tradusă de I. Piuariu-Molnar. Prima lucrare *științifică* medicală datorată unui român, tipărită în țara noastră, este lecția inaugurală a aceluiași — *Paraenesis* (1793).

Unii dintre cărturarii ardeleni au dobîndit faimă europeană ca braşoveanul Honterus (1498—1549), autor de manuale folosite pretutindeni, sau ca alt braşovean sas, Fronius, cel care — în 1790 — a descris cazul unui „om sălbatic", crescut într-o pădure, departe de orice colectivitate umană — oferind contraargumente la concepţia romantică a lui J. J. Rousseau.

Transilvania „abundă în exemple de savanţi care au reuşit să fie în acelaşi timp europeni, dar şi 'provinciali' în cea mai nobilă accepţie a cuvîntului" (p. 49) — numai că această moştenire este în mare parte uitată, „scufundată". Mulţi ardeleni au devenit celebri în străinătate. L. Stuff a predat medicina la Viena, între 1558—1577, unde a fost în mai multe rînduri decan. Th. Jordanus, stabilit în Moravia, mare epidemiolog al vremii, a descris cel dintîi (1576) tifosul exantematic şi (1577) contaminarea extragenitală în sifilis. J. Salzmann, stabilit la Viena, a introdus (1510) carantina continentală. Banfihunyadi ajunge, la mijlocul secolului următor, profesor de chimie la Gresham College (Anglia).

Alte opere originale ale ardelenilor, tipărite în Ardeal, au avut circulaţie europeană; de exemplu M. Squarcialupi (1584) publică o lucrare cu adevărat modernă de geologie şi hidrologie.

Printre cauzele care au împiedicat o mai amplă contribuţie a ardelenilor la tezaurul ştiinţei mondiale se numără, mai ales, „rigiditatea cercurilor conducătoare faţă de propriii lor savanţi" (Nyulas, op. cit., p. 47), Decartes este urmat, în fizică, de către medicul Köpeczi (1667) care-l urmează totodată şi în metodologia generală filosofică (1669). Elev al unor elevi ai lui Apáczai este — cum ştim — şi Pápai Páriz (p. 144). Carteziană este disertaţia lui Bausner (1654), originar din Rupea, despre activitatea cordului ca şi cea, din acelaşi an, despre „definiţia metafizicii". Enyedi „localizează" sufletul, nu în pineală — cum susţinea Descartes — ci în întregul creier. De menţionat că, în Ardeal, folosirea în scris a numelui lui Descartes era interzisă (p. 163), astfel încît Pápai Páriz îl citează nominal numai în disertaţiile publicate peste hotare iar Huszty va folosi perifraza „princeps philosophorum" (p. 210). Autorul „subliniază cu tărie importanţa practică, ca şi utilitatea filosofiei" (p. 167). La rîndul său, Spielmann insistă asupra adresabilităţii largi a lucrării *Pax corporis*, care a cunoscut 11 ediţii; acest „Hippocrate maghiar" a fost, mai cu seamă, un „medic al poporului".

Printre elevii lui Pápai Páriz, S. Kőleséri (1663—1732), medic, minerolog şi filosof, membru al Academiei Leopoldine, a scris mult şi despre Transilvania. „Cercul tradiţional al tematicii carteziene: raportul trup—suflet" (p. 202) este abordat şi de alţi medici ai noii generaţii, cu o atenţie deosebită dată aspectelor afective şi psihiatrice. Huszti (p. 204 ş.u.) adoptă tezele ocazionaliste; defineşte organismul (uman) ca un „automat"; alături de idei carteziene, foloseşte elemente din concepţiile lui Galilei, Newton, Boyle şi Leibniz; elaborează o adevărată doctrină bioritmologică (etc.). Secolul luminilor începe, paradoxal, prin *adoptarea* unor poziţii carteziene de către oficialităţi care — în numele lor — se opun curentelor noi, progresiste, (fizica lui Newton, filosofia lui Chr. Wolff), Prima fizică necartezianã apare, la Cluj, abia în 1774 (Kovács; cf. p. 329).

Figura iluministă care centrează preocupările autorului este I. Piuariu-Molnar, „principesul", antemergătorul medicinii româneşti (p. 217—278): caracterizarea aparţine lui V. Bologa. Cu această ocazie aflăm multe detalii de interes pentru biografie, istoria socială, politică şi culturală, ca şi date despre folosirea limbii române în instrucţia medicală. Oculist, popularizator, inovator al limbajului medical, traducător, luptător pentru înfiinţarea unor şcoli româneşti, sprijinitor al „despotismului luminat" şi bucurîndu-se de prestigiu la autorităţi, personalitatea lui I. Piuariu-Molnar are o mai mică însemnătate filosofică. Iluminismul medical transilvănean (ca şi cel german şi austriac) a fost o „filosofie în acţiune". Chr. Wolff (unul dintre *filosofii* inspiratori ai acestuia) a preconizat reforme igienice (nu numai politice!) bazate pe legile raţiunii. Dacă, în Occident, iluminismul „pornea de jos" (Sigerist), vorbind despre boli ale civilizaţiei, în spirit rousseauist, în Orient (şi mai tîrziu) el a „pornit de sus" prin reforme. În Occident, Faust preconiza *catehisme sanitare* (1782); în ţările germane, J. P. Frank „sistematiza" o *poliţie sanitară* (1779—1819), insistînd asupra mizeriei, supramuncii, condiţiilor de viaţă. Iluminismul medical transilvănean şi-a propus *în acelaşi timp* măsuri educative şi măsuri administrative (şi, în oarecare măsură, a izbutit). În limitele admise de structura statală semifeudală, burghezia progresistă a repurtat succese prin măsuri urbanistice, prin organizare sanitară, prin introducerea vaccinării antivariolice (1801), prin popularizarea cunoştinţelor igienice sub semnul „macrobioticii". Un rod al iluminismului medical a fost şi realizarea descrierilor „topografice", insistîndu-se asupra bogăţiilor naturale exploatabile.

Să mai menţionăm şi schimbarea prestigiului medicinii, odată cu „luminarea" păturii conducătoare.

★

★

În *Introducerea* la carte, autorul scrie că, în universul nostru informațional „în continuă lărgire și aprofundare, unitatea culturii umane devine, nu arareori, problematică... Optica limitativă « *umană* » respectiv « naturocentrică » trădează aceeași atitudine unilaterală față de problema de importanță vitală a unității culturii umane" (p. 11). Tendințele „tot mai vădite de diversificare, ba chiar de dezagregare" (p. 12) sînt deplînse de cei care simt nevoia (nu numai subiectivă, dar și obiectivă) a unui „enciclopedism de factură nouă", pe care autorul îl crede posibil, „dacă prin polihistorism vom înțelege nu însușirea *integrală* și *juxtapunerea* unor științe cu profil diferit, ci extragerea și închegarea *într-un tot unitar* a *sevei lor ideologice*, a concepției lor despre lume". Istoricul culturii constată că, pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, în toate țările Europei cultura a fost unitară. Exemplificările pe care le aduce din perioada umanismului renascentist, din perioada barocului și a iluminismului, influențele reciproce dintre științele naturale și cele umaniste din cursul secolului al XIX-lea (incluzînd experiențele „scientiste" din literatură) (p. 12—16) ar trebui citite, recitite și meditate de către toți pedagogii de azi și de mîine. Constatarea (care urmează) după care „în creația cărturarilor români apare frecvent enciclopedismul, interesul concomitent pentru problemele științelor naturii și ale celor umaniste" (p. 17) se referă la secolele XVIII—XX și capătă o explicație în primul rînd sociologică. „Unitatea și intercondiționarea (dintre științele naturii și cele umaniste, *V.S.*) în condițiile noastre specifice de dezvoltare, se dovedește a fi mult mai strînsă decît în Occident... Scriitorii și savanții au căutat să combată deopotrivă înapoierea socială prin « științele utile » iar concepțiile dogmatice prin « cunoștințele care fac națiunea mai viabilă » (p. 18—19). Există, desigur, îndreptățire în afirmația că acest enciclopedism este „impus de necesitate" și că „întrepătrunderea literaturii beletristice cu știința în coloanele aceluiași periodic... (era) o expresie a stadiului incipient, încă nematurizat, al vieții culturale" *(ibid.)*. Este adevărat și că acest fel de enciclopedism conține în el un anumit pericol, dar, oare, nu este exagerat să se afirme că „îndelungata împletire a științelor umaniste cu cele naturale oglindește în plan spiritual relațiile sociale înapoiate din Transilvania acelei epoci" (p.20) — și *nimic altceva*? Nu este o oarecare contrazicere între preconizarea (ca ideal) a *unității culturii* și reconsiderarea critică (deși laudativă) a polihistorismului unora dintre personalitățile evocate? Desigur, fenomene social-culturale similare au semnificații diferite în epoci istorice diferite; dar sînt ele *total* diferite? Poemele latine ale lui Vasile Popp răspundeau unei comenzi sociale sau unei înclinații ambivalente (către știință și către literatură) a aceleiași personalități? Este adevărat că medicina, de-a lungul multor secole — și mai ales în Evul Mediu, în Renaștere și chiar în iluminism, prezentau — din motive de organizare a învățămîntului, dar și din necesitatea asimilării unor cunoștințe variate, o sursă privilegiată de polihistori și de savanți de prim ordin în domenii extramedicale (nu numai biologice! Copernic a fost medic), însă polihistorismul multor medici a continuat pînă în zilele noastre (și va continua, cu multă probabilitate, și în viitor). Este o exagerare (după noi) și în afirmația că, din opera naturalistului zilelor noastre „lipsește aproape cu totul reflexul personalității, al universului său afectiv" (p. 12). Contra-argument este chiar cartea lui J. Spielmann și, mai mult încă, *opera* sa diversă, polimorfă. Prin *Restituirile* sale, autorul face un mare serviciu culturii românești, dar totodată își exprimă una dintre laturile sale de polihistor poliglot. Din cît îl cunoaștem (și personal), enciclopedismul și productivitatea sa, totodată științifică și literară, nu sînt „impuse de necesitate" și nu reprezintă un semn de „imaturitate", ci se înscriu pe linia acelei culturi cît mai unitare de care noi avem nevoie *subiectivă*, și fără de care este periclitată însăși omenirea.

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

RĂSPUNDEM LA ÎNTREBĂRILE PROPAGANDIŞTILOR ŞI CURSANŢILOR DIN ÎNVĂŢĂMÎNTUL POLITICO-IDEOLOGIC

REVOLUŢIA ŞTIINŢIFICO-TEHNICĂ ŞI RELIGIA CONTEMPORANĂ

DE

FLORIN GEORGESCU

Născută în zorii neamului omenesc şi strîns îngemănată cu istoria acestuia, credinţa în supranatural, structurată procesual ca fenomen social distinct, s-a confruntat în lungul timpului cu evenimente, frămîntări sociale şi răsturnări de anvergură, care, direct sau indirect, i-au determinat cursul devenirii. Deşi „este cea mai depărtată de viaţa materială şi pare cea mai străină de ea" [1], după cum se exprimă Engels, religia a trebuit, într-un fel sau altul, să ţină pasul cu dezvoltarea acesteia. „Categoric greşită este aserţiunea lui Feuerbach — consideră acelaşi Engels — că « perioadele omenirii se deosebesc între ele numai prin schimbări religioase »" [2]. S-ar putea spune tocmai contrariul, că schimbările religioase au însoţit marile cotituri ale istoriei, reflectînd în mod specific conţinutul şi direcţiile acestora.

Ceea ce s-a petrecut în această privinţă în vremurile ce s-au scurs se reeditează şi în epoca noastră, desigur, cu unele particularităţi : *Sistemul religiei nu poate să nu ţină seama de prezenţa şi dezvoltarea unui proces de mari proporţii, fundamental pentru societatea contemporană cum este cel al revoluţiei ştiinţifico-tehnice.*

Adevărurile cucerite prin efortul cunoaşterii ştiinţifice nu rămîn un bun al comunităţii ştiinţifice. Treptat şi în forme variate ele sînt însuşite de cele mai diverse pături ale populaţiei, devenind valori ale vieţii lor spirituale. Şi cum adevărul se află în opoziţie cu dogma religioasă, nu se poate ca cei care îşi lămuresc tainele lumii cu ajutorul lui să nu reresimtă influenţa ştiinţei în formarea concepţiei lor despre lume. Procesual, viziunea lor despre Univers şi despre ei înşişi se schimbă, emancipîndu-se de tot felul de prejudecăţi ; se schimbă mai ales *modul de a gîndi.*

Fenomenul este, firește, mult mai complex. Adîncirea vechilor cunoştinţe ca şi extinderea sferei de cuprindere a ştiinţei, lărgirea imperiului ei asupra unor domenii care reprezentau altădată „bastioane" ale expli-

[1] Marx-Engels-Lenin, *Despre religie*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 394.
[2] *Ibidem*, p. 376.

cației religioase reprezintă numai una din direcțiile prin care are loc emanciparea oamenilor de credința în supranatural, ca urmare a revoluției științifico-tehnice. În fapt, ființa umană a recurs la ideea despre existența supranaturalului, creind astfel sistemul religiei, nu ca dovadă a ignoranței sale, sau ca rod al dorinței de a-și explica oricum tainele firii — deși, nici o asemenea împrejurare nu trebuie lăsată de o parte în analiza originilor religiei — ci, pentru că, dovedindu-se relativ neputincioasă, a sperat că își va putea optimiza condițiile existenței cu ajutorul unor forțe mai puternice decît el și lumea ce i se împotrivea. Neputința în confruntarea cu forțele exterioare ei, naturale și sociale, s-a datorat nivelului redus al dezvoltării sociale și, în primul rînd, al forțelor productive. Or, dacă, așa cum s-a spus, știința înseamnă putere, putere care în etapa contemporană a istoriei umane ia forma mijloacelor tehnice moderne cu ajutorul cărora se desfășoară „lupta" împotriva naturii, rezultă că omul se află astăzi într-un alt raport cu natura, cu lumea exterioară lui. Faptul nu poate să nu determine schimbări în ființa lui spirituală, imperceptibile sau radicale, schimbări care contribuie în mare măsură la formarea unei conștiințe de sine autentice.

Omul este însă departe de a stăpîni natura pe măsura aspirațiilor sale raționale. Dar, se poate spune că la fel de departe este și de acel timp cînd lupta pentru condiții de existență cu ajutorul unor unelte rudimentare și, în consecință, își punea speranța mai degrabă în puterea supranaturalului, decît în propria-i putere. Introducerea tehnicii noi în producție, perfecționarea ei pe baza celor mai recente cuceriri ale științei determină schimbări fundamentale în structura efortului fizic și intelectual în procesul muncii, schimbări cu efecte semnificative în ceea ce privește viziunea oamenilor asupra lumii și, implicit, în atitudinea lor față de religie.

Este de notat faptul că știința și tehnica pătrund tot mai mult în viața de toate zilele. Omul contemporan trăiește, într-un fel, într-un nou univers. Și, deși oamenii nu conștientizează cu toții și de fiecare dată cînd este cazul că viața devine tot mai civilizată, tot mai umană, în tot mai mare măsură ferită de greutăți datorită noilor condiții social-economice și politice precum și progreselor mari ale științelor contemporane, nu se poate ca, într-o formă sau alta, toate aceste fenomene noi să nu determine restructurări în conștiința și în modul lor de a se raporta la lume. Semnificativ ni se pare în această privință răspunsul dat de un muncitor dintr-o întreprindere bucureșteană — cu prilejul unei cercetări sociologice — care își motiva opțiunea pentru ateism prin faptul că el „crede în știință și medicină".

Fenomenul religios contemporan se află, așadar, în prezența unor noi coordonate, se confundă cu realități nemaiîntîlnite în trecut. Revoluția științifico-tehnică este un fapt istoric pe care religia nu îl poate ignora sau ocoli, pentru că este implicit aici însuși destinul ei istoric.

Una din direcțiile strategice pe care încearcă să mizeze religia este *compromisul*. Poziția intransigentă manifestată în trecut față de efortul oamenilor de știință pentru cunoașterea lumii este părăsită tot mai mult. „Dumnezeu — spunea Feuerbach — este conceptul care *înlocuiește lipsa de teorie*. El este explicația inexplicabilului..." [3].

[3] L. Feurbach, *Esența creștinismului*, București, Edit. științifică, 1961, p. 252.

Acest concept, se poate spune, a putut înlocui într-un fel lipsa de teorie atît timp cît nu s-a ajuns la explicația adecvată a inexplicatului (adică a ceea ce era neexplicat încă), deci, pînă la constituirea teoriilor științifice. Iar cînd acestea au început să apară a fost dezlănțuită prigoana religioasă. Știința a plătit cu vieți omenești curajul pentru dovedirea adevărului. În epoca modernă, devenită sistem cuprinzător, stăpînă pe cuceririle cîștigate și conștientă de drumul pe care îl are de străbătut, știința nu mai poate fi combătută cu aceleași metode la care s-a recurs în trecut: anatema, interdicția, persecuția, rugul. Singura posibilitate care i-a rămas astăzi religiei este *încercarea de împăcare cu știința*. Dar, o conciliere totală nu este posibilă, întrucît adevărul despre aceeași realitate nu poate fi decît unul singur, cel formulat de știință. Teoria dublului adevăr la care recurg azi reprezentanții religiei este lipsită de orice temei. Religiei i-ar reveni sarcina — din această perspectivă — de a interpreta datele științei în conformitate cu dogmele sale. Cu alte cuvinte, ea pretinde și astăzi — într-o formă subtilă însă — ca ceea ce este (deja) explicat (de către știință) să fie „aprofundat" tot prin „inexplicabil", adică prin recursul la divinitate.

Știința nu mai este prigonită de religie, iar oamenii de știință nu mai sînt excomunicați. Se creează chiar instituții și organisme cu pretenții rtiințifice care își desfășoară activitatea de „cercetare" sub oblăduirea șeligiei.

Strategia compromisului nu caracterizează însă deopotrivă toate religiile creștine și nu este aplicată aidoma de fiecare. Dacă, de pildă, compromisul a devenit într-un fel o politică oficială a ortodoxiei, a catolicismului și a protestantismului, în cadrul unor culte neoprotestante, identitatea dintre știință și religie este proclamată ca existînd dintotdeauna.

Așa, de pildă, adventiștii de ziua a șaptea, voind să fie în pas cu vremea, pretind că ar reprezenta singura religie adevărată (o pretenție afișată, dealtminteri, de toate religiile), care, nici mai mult nici mai puțin, ar fi confirmată ca atare chiar de către știință. În cazul lor (ca și al altor culte neoprotestante) nu s-ar mai pune problema unei reconcilieri, deoarece, apărută în a doua jumătate a secolului trecut, ideologia adventistă ar fi fost scutită de marea eroare a cultelor tradiționale care s-au împotrivit timp de secole științei. Realizările din domeniul comunicațiilor și al transportului (telegraful, telefonul, radioul, televiziunea, sistemul poștal internațional, căile ferate electrificate, automobilul, avionul etc.) nu ar reprezenta pentru omenire nimic altceva decît semne prevestitoare și mijloace pregătitoare pentru „sfîrșitul lumii", pentru că, prin intermediul lor, — pretind reprezentanții cultului adventist — marea turmă a oamenilor împrăștiați pe întreaga suprafață a globului terestru se vor putea reuni mai grabnic în jurul tronului divin. Conflictul dintre diferitele culte creștine este și el tradițional. Cultele neoprotestante, de pildă, își îndreaptă necontenit ascuțișul propagandei lor împotriva cultelor creștine numite „tradiționale". În această ceartă din „sînul familiei" se recurge, în mod strategic, chiar la argumentele științei, pentru consolidarea unei sau altei poziții împotriva celorlalte direcții religioase. Așa, de pildă, doctrinele neoprotestante readuc în discuție confruntarea dintre religie și știință cu privire la sfericitatea Pămîntului, imputînd catolicismului marea lui eroare. Constatăm, cu acest prilej, că influența revoluției

științifico-tehnice merge pînă acolo încît determină pînă și interpolări în textul biblic. Iată, de pildă, un fragment din *Proverbele lui Solomon*, așa cum s-a păstrat și continuă să se păstreze în Bibliile de rit ortodox, catolic și protestant : „Cînd el a întemeiat cerurile eu eram acolo ... Atunci eu eram ca un copil alături de el, veselindu-mă în fiecare zi și desfătîndu-mă fără încetare în fața lui, dezmierdîndu-mă pe pămîntul lui și bucurîndu-mă de fiii oamenilor" (8, 27—31). Or, într-o Biblie neoprotestantă recentă citim următoarele : „Cînd a întocmit cerurile, eu eram de față ... și în toate zilele eram desfătarea lui, jucînd neîncetat înaintea lui, jucînd pe *rotocolul pămîntului* (s.n.) Său și găsindu-mi plăcerea în fiii oamenilor" *(Proverbele*, 8, 27—31). Este vorba, evident, de o modificare grosolană prin care se încearcă reabilitarea textului considerat sacru (în numele căruia, la vremea respectivă, au fost izgoniți „învățații vremii", adică oamenii de știință).

Religia se află astăzi într-un moment de răscruce. Un rol hotărîtor în desfășurarea cursului ei viitor îl are, neîndoielnic, revoluția științifico-tehnică. Progresele științifice și tehnice vor determina schimbări importante și în conținutul și în formele de manifestare ale fenomenului religios. Depășirea lui, respectiv emanciparea omului de credința în supranatural, nu poate fi însă numai rodul acestor progrese. Religia este un fenomen deosebit de complex. În măsura în care ea s-a vrut și o explicație a lumii a trebuit să se confrunte cu știința, și să cedeze în ultimă instanță — într-un fel sau altul — în fața acesteia. Dar ea nu este numai explicație. De aceea ea nu poate fi combătută numai în perimetrul științei. Emanciparea omului este opera societății în ansamblu. Numai restructurarea sistemului social global în care omul s-a alienat, numai așezarea *relațiilor dintre oameni* pe principii noi, socialiste, pentru a funcționa ca relații între *oameni* va garanta regăsirea omului ca ființă totală.

REPERE BIBLIOGRAFICE

Alexandru R. Florian, *Procesul integrării sociale*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1983, 103 p.

În literatura social-politică din ţara noastră problematica integrării sociale a constituit, în special în ultimele două decenii, un domeniu de cercetare şi reflecţie care s-a bucurat, în mod îndreptăţit, de un tratament privilegiat. Lucrările şi studiile consacrate diferitelor aspecte şi tendinţe pe care le evidenţiază procesul integrării sociale au scos la iveală noi faţete ale problemelor ce păreau pînă de curînd a fi fost, dacă nu elucidate pe deplin, cel puţin succeptibile de a fi ţinute sub control.

Apărută cu puţin timp în urmă în binecunoscuta colecţie „Ştiinţa pentru toţi" a Editurii ştiinţifice şi enciclopedice, lucrarea tînărului cercetător Alexandru R. Florian, *Procesul integrării sociale*, se oferă cititorului ca o încercare de valorizare — prin prisma dezbaterilor din literatura noastră de specialitate şi a experienţei cercetărilor întreprinse pînă acum în această privinţă — a unei problematici mereu actuale, care continuă să suscite întrebări, să sugereze ipoteze, să reclame rezolvări practice şi strategii de acţiune.

Căci integrarea socială nu este un proces lipsit de meandre, de dificultăţi şi chiar de momente de recul; nu este un proces în care societatea sau grupul îşi subordonează total şi fără drept de apel individul şi în care marja de acţiune, normele şi modelele sociale ar fi date odată pentru totdeauna, nemailăsînd locul intervenţiei active atît a factorului integrator cît şi a elementului integrat. Integrarea socială este un proces deschis, permanent supus corecţiilor, perfectibil dar care nu trebuie privit nici un moment ca un panaceu, ca o miraculoasă şi infailibilă anticipare a rezolvării tuturor problemelor sociale.

Exigenţele şi restricţiile cărora li se subordonează apariţia unei astfel de lucrări în colecţia sus-menţionată nu i-au permis autorului o abordare exhaustivă şi pe multiple planuri a problematicii aduse în discuţie. Alexandru R. Florian a fost pe deplin conştient că problematica integrării sociale comportă o multitudine de aspecte şi perspective de acroşare. Fără a fi pur şi simplu o trecere în revistă a punctelor de vedere dominante în literatura sociologică românească actuală, lucrarea trădează o ambiţie subiacentă: de a sensibiliza, într-un mod direct şi accesibil, un public mai puţin avizat şi mai puţin familiarizat cu limbajul şi controversele ce constituie apanajul specialiştilor în domeniu, de a reţine atenţia cititorului şi de a o focaliza în punctele cheie ale unei dezbateri care nu priveşte numai pe specialişti. Prin contextul şi implicaţiile sale, problematica integrării sociale constituie, de fapt, o chestiune de interes general.

Autorul acordă un spaţiu extins raporturilor pe care le învederează macroprocesele sociale în condiţiile societăţii socialiste cu procesul integrării sociale; el relevă, de asemenea, specificitatea şi caracterul dinamic al acestor raporturi.

Insistenţa asupra unor aspecte fundamentale ale procesului integrării sociale, mai precis asupra unor ipostaze ale acestuia (integrarea forţei de muncă în structurile de producţie ale unităţilor socialiste, integrarea tineretului în activitatea şcolară) este desigur legitimă. Consideraţiile sale teoretice în raport cu un aspect sau altul al problemei sînt susţinute de numeroase date statistice, provenind din documente oficiale, dar şi din cercetările pe care le-a întreprins sau la care a participat autorul. Ele capătă astfel mai multă greutate şi consistenţă, deschizînd noi unghiuri şi piste de cercetare.

Cartea lui Alexandru R. Florian, în pofida dimensiunilor sale modeste, recomandă un cercetător în formare, cu aptitudinea dialogului şi a construcţiei teoretice, preocupat de problemele majore şi presante ale realităţii.

Mihai Milea

Rev. filos., XXX, 6, p. 570 – 578, Bucureşti, 1983

F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, aus dem Nachlass, hrsg. von R. M. Chisholm und W. Baumgartner, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1982, 189 p.; **L. Landgrebe**, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie*, F. Meiner, Hamburg, 1982, 163 p.

În continuarea editării operei postume a lui F. Brentano, unul dintre gînditorii cei mai influenți din secolul al XX-lea, lucrarea *Deskriptive Psychologie* înfățișează prelegerile ținute de ilustrul gînditor la Universitatea din Viena în anii 1887—89. Dominate de *tema intenționalității*, care a jucat un rol hotărîtor în inițierea unei orientări de tip fenomenologic și domină încă nu numai cercetarea fenomenologică, ci și modalitățile mai noi de construire a unei ontologii a umanului, prelegerile pun în atenție o nouă concepție în psihologie și în teoria cunoașterii, opusă construcțiilor speculative de tip clasic și totodată unor forme ale idealismului subiectiv (imanentismul, logicismul și în genere construcția cunoașterii fără premise empirice).

Conceptele principale propuse sînt cele care au rămas apoi centrale în fenomenologie: „conștiința intențională"; „percepția internă"; „conținutul senzațiilor"; „psihologia descriptivă sau fenomenologia descriptivă"; „obiectele primare ale actelor psihice fundamentale"; „percepție și apercepție" și „relații psihice" ș.a. După cum subliniază editorii, cunoscuți reprezentanți ai gîndirii analitice contemporane (pentru care Brentano oferă, de asemenea, premise), „influența pe care a exercitat-o opera lui Brentano asupra filosofiei ulterioare, îndeosebi asupra lucrărilor lui Husserl, Marty, Meinong, Twardowski și elevilor acestora este greu de apreciat"; ideea sa despre „acte psihice" ca „părți ale conștiinței umane" ridică probleme noi pentru o teorie a obiectului și a obiectualității, pentru o regîndire a teoriei cunoașterii (p. X, XI).

Este de reținut că Brentano distinge două tipuri de relații (între lucru și un obiect abstract; între două lucruri) în funcție de poziția predicatului într-o expresie: predicatul poate să fie înlocuit totdeauna prin denotări concrete ex.: „roșu" — „ceva roșu"; în loc de „un trandafir este roșu" se poate spune „un trandafir este ceva roșu". În acest context se introduce discuția despre „relații intenționale" și „obiecte intenționale", „corelate nereale ale unei gîndiri". Și aceasta după principiul: orice act psihic este intențional prin aceea că este orientat asupra unui obiect, cum spune Brentano însuși, „actele psihice fundamentale" sînt „asemenea acte care au ca obiecte primare fenomene sensibile, sau, ceea ce vrea să spună același lucru, conțin ca relație primară o reprezentare despre un conținut sensibil concret" (p. 85). Și... o nouă concepție despre „fenomen": „Pentru a fi fenomen, ceva trebuie să fie în sine. Pe nedrept, fenomenul se pune în opoziție la existent în sine ... Dimpotrivă, ceva poate să fie fenomen, fără a fi un lucru în sine, ca, de pildă, reprezentantul ca atare, doritul ca atare" (p. 129).

Text inedit, de o mare semnificație teoretică, *Psihologia descriptivă* a lui Brentano oferă elemente noi pentru înțelegerea concepției ilustrului gînditor și totodată pentru perspectivele teoriei cunoașterii și ale ontologiei contemporane, îndeosebi cea de orientare fenomenologică.

Cunoscut prin ampla sa operă de exegeză a operei lui Husserl, precum și de prelungire a elaborărilor de tip husserlian în teoria istoriei și teoria acțiunii, L. Landgrebe propune în prezenta carte o viziune retrospectivă sub genericul: *facticitate și individuație* — sintagma constituind și unul dintre capitolele de bază ale lucrării, pe lîngă altele (elaborări aparținînd anilor 1966—1981 din activitatea autorului), dintre care menționăm: Antropologia filosofică — o știință empirică? Problema începutului în fenomenologia lui Husserl; Meditație asupra tezei husserliene „Istoria este marele factum al ființei absolute"; Conceptul fenomenologic de experiență; Problema constituirii pasive; Reducție și monadologie; Problema filosofică a sfîrșitului istoriei. Așa cum spune Landgrebe însuși, volumul are ca temă „problemele de bază ale fenomenologiei", însăși calea „conștiinței fenomenologice" conducînd „la problemele facticității și individuației ca probleme principale ale acestora"; deși termenul „facticitate" a fost introdus de Heidegger, aici el are o accepție corespunzătoare operei tîrzii a lui Husserl, îndeosebi problematicii din lucrarea *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală* (1935—36), o nouă dezvoltare a „reflecției transcendental-fenomenologice" (p. VII).

Landgrebe leagă noua orientare dată de Husserl filosofiei de critica tradiției (Descartes, Kant) și de elaborarea „principiului reducției transcendentale", în raport de care problema: „Ce este omul?" se spune ca: *Cine sîntem noi?* (Wer sind wir?), adică pe fondul înțelegerii unitare a subiectivității și a intersubiectivității în raport cu „lumea vieții" (Lebenswelt) și cu istoria (p. IX, X).

De fapt, Husserl însuşi spunea că „istoria este marele fapt al fiinţei absolute", proiectînd programul „unei analize a istoriei" (p. 38, 44). Însăşi tema „facticitate şi individuaţie" se circumscrie contextului chestiunii „Ce este istoria?", adică nu priveşte „problema logică generală a particularizării universalului" ci „individuaţia" ca „problemă de bază a cunoaşterii istoriei" (p. 102).

Husserl se distanţează astfel, precizează Landgrebe, de programul său teoretico-gnoseologic timpuriu, trecînd la critica „eului-reflexiv" al „filosofiei transcendentale" tradiţionale (kantiene îndeosebi), în perspectiva principiului „Absolutul nu este altceva decît temporizare absolută", pe fondul intersubiectivităţii străbătută de o teleologie imanentă (p. 104). Analiza comparată a „faptului" şi a „facticităţii" la Husserl şi Heidegger prilejuieşte o evidenţiere a virtualităţilor metodei fenomenologie în teoria istoriei (p. 104—115) şi, într-un alt plan, în antropologia filosofică (p. 1—20) şi într-o viziune optimistă asupra istoriei (p. 137—156).

Pe direcţii metodologice diferite, dar complementare, cele două lucrări prezentate pe scurt aci pun în atenţie diversitatea modalităţilor fenomenologice şi impactul lor asupra gîndirii contemporane, marcînd totodată laturi noi ale afirmării interacţiunilor, dialogului dintre filosofii. Căci nu poate să nu fie remarcată deschiderea fenomenologiei spre o teorie raţională ce caută sensul istoriei în procesele istoriei concrete, nu în factori transcendenţi, exteriori. Pentru înţelegerea a ceea ce am numi dialogul metodologiilor astăzi, elaborările fenomenologice rămîn printre cele mai semnificative. Nu este de neglijat aci preocuparea editurii Meiner, specializată în prezentarea clasicilor filosofiei, de a lărgi sfera temeiurilor comunicării contemporane în şi prin filosofie.

Al. Boboc

G. M.-M. Cottier, *L'ateismo del giovane Marx. Le origini hegeliene*, Filosofia e scienze umane, 25, collana diretta de Adriano Bausola; „Vita e pensiero", Pubblicazioni della Università Cattolica, Milano, 1981, 501 p.

Monografia reprezintă versiunea italiană a lucrării *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hegeliennes*, publicată la Paris, de Libraire Philosophique J. Vrin.

În prima parte autorul se referă la *ateismul în gîndirea lui Hegel*. Din tematica ei reţinem următoarele subcapitole şi probleme : o gnoză hristologică, Dumnezeul lui Avraam (stăpîn şi slugă), Hegel şi lutheranismul, dialectica raportului stăpîn-slugă, conştiinţa nefericită, concepţia lui Hegel despre Dumnezeu — ca metodă, monismul şi dialectica, subiectul şi obiectul, etica unui Dumnezeu care-se-relevă. Tot în această primă parte este analizată filosofia religiei la Schleiermacher şi Feuerbach.

Partea a doua analizează constituirea ateismului lui Marx, felul cum se conturează el în primele sale scrieri *(Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit şi filosofia naturii la Epicur, Critica polemicii lui Plutarh împotriva teologiei lui Epicur)*. În continuare sînt analizate, din aceeaşi perspectivă, lucrările lui Marx *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere* şi *Contribuţii la problema evreiască*. Investigaţiile autorului au în vedere următoarele aspecte : limitele lui Feuerbach, contribuţia hegeliană şi limitele sale, raportul monism-materialism în gîndirea lui Marx, „momentele pozitive" ale dialecticii hegeliene, „dubla eroare hegeliană". Ultimele capitole dezbat probleme legate de definirea omului ca fiinţă generică, definirea omului prin intermediul muncii, raportul om-natură, primatul punctului de vedere etic, ş.a. şi implicaţiile lor în cadrul ateismului lui Marx.

N. I. Mariş

P. P. Gaidenko, *Evoliuția poniatia nauki. Stanovlenie i razvitie pervîh naucinîh programm*, Moskva, Izd — vo „Nauka", 1980, 566 p.

Lucrarea este divizată în *patru secțiuni*. În primul capitol al primei secțiuni *(La izvoarele gîndirii teoretice-științifice)*, autoarea se referă la pitagoreism și la originile matematicii antice grecești, discutînd deosebirea dintre matematica antică greacă și cea a orientului antic ; unele aspecte ale pitagoreismului în literatura științifică ; înțelegerea numărului la pitagoreicii timpurii ; aspectele proporției și armoniei la pitagoreici ; descoperirea incomensurabilității. Cel de al doilea capitol *(Școala eleată și prima punere a problemei infinitului)* caută să elucideze o problemă de prioritate în cadrul matematicii antice : Pitagora sau Parmenide ? ; sînt dezbătute, de asemenea, semnificațiile aporiilor lui Zenon.

Abordarea propriu-zisă a semnificațiilor *primelor programe științifice* este deschisă în secțiunea a doua cu capitolul : *Atomismul : programul științific al lui Leucip și Democrit*, subliniindu-se trăsăturile fundamentale ale programelor științifice ale atomiștilor antici, precum și locul lui Democrit în matematica antică grecească. În următorul capitol al acestei secțiuni sînt puse în evidență semnificațiile formării științelor umanistice, contribuția sofiștilor la dezvăluirea premiselor subiective ale cunoașterii științifice, precum și concepția lui Socrate despre individual în cunoaștere. În cel de al treilea capitol *(Platon și fundamentarea teoretică a programului matematic în știința antică)* se analizează rezolvarea dată de Platon problemei unului și multiplului, corelația unului cu multiplul, ca și abordarea sistemică a lumii ideale.

Cel de al patrulea capitol al acestei secțiuni menține demersul autoarei în zona antichității grecești, avîndu-l în vedere, de data aceasta, pe Aristotel, „primul creator al unei științe sistematice despre natură". Autoarea are în vedere critica întreprinsă de Aristotel în legătură cu metoda platonică de unificare a contradicțiilor, metodologia sa în privința fundamentării unui nou program științific (categoria de esență, problema unului ca „măsură" ș.a.), precum și semnificația programului științific elaborat de Aristotel în contextul cultural istoric al epocii.

Odată cu cea de a treia secțiune se trece la analiza *evoluției noțiunii de știință în evul mediu*. Principalele aspecte detaliate aici sînt : imaginea despre om și natură în evul mediu ; valențele experienței, rațiunii și revelației ; ordinea naturală a lucrurilor și atotputernicia divină ; atitudinea față de științele naturii în evul mediu, problema libertății de voință. Autoarea consacră un capitol aparte *destinului programelor științifice în evul mediu*, relevînd caracterul compilator și sistematizator al științelor în evul mediu, urmărind, mai ales, relația dintre fizică și matematică în această perioadă ; unele interpretări conferite fizicii aristotelice în teologia creștină și mult discutata problemă a „dublului adevăr".

Ultima secțiune este rezervată *evoluției noțiunii de știință în epoca Renașterii*, căreia îi sînt dedicate două capitole. În primul se conturează noua viziune asupra omului în această perioadă, omul ca făuritor de sine, iar în al doilea, problema infinității în epoca Renașterii, cu referire la sistemul heliocentric al lui Copernic și G. Bruno.

N.I.M.

John C. Eccles, *Wahrheit und Wirklichkeit. Mensch und Wissenschaft*, Springer-Verlag, Berlin—Heidelberg—New York, 1975, 285 p.

Cunoscut prin contribuțiile sale în domeniul neurofiziologiei, J. C. Eccles, laureat al Premiului Nobel, este în același timp și un teoretician al științei, (așa cum a arătat-o lucrarea recenzată în revista noastră nr. 2/1979) : K. R. Popper — J. C. Eccles : *The Self and Its Brain* (1977).

Chiar lucrarea de față este ilustrativă în acest sens, așa cum o declară, oarecum programatic, autorul : „Experiența mea îndelungată de om de știință m-a îndemnat să examinez esența științei și calitatea de savant. Se poate afirma că, în civilizația noastră, știința reprezintă cea mai înaltă activitate creativă a omului. Pe aceasta se bazează și speranța noastră de a ajunge la o înțelegere profundă a naturii și a semnificației existenței. Filosofia trebuie să redevină receptivă la actualele discuții științifice ; de aceea, oamenii

de știință trebuie să cuteze să vorbească filosofic" (p. VIII).

Sub genericul „Om, creier și știință", Eccles susține : „punctul meu de vedere filosofic este diametral opus acelora care vor să reducă experiența conștientă la rolul lipsit de semnificație al unui epifenomen" ; pe de altă parte, „nu există nici o dovadă pentru afirmația afișată adesea că un computer de o adecvată complexitate ar putea ajunge la o conștiință de sine" (p. 1, 5). În alți termeni, reducționismul nu se justifică în nici un fel, cu toate că trebuie să recunoaștem, în acord cu neurofiziologii, legătura fiecărei „experiențe conștiente" cu activitatea neurală ; căci „activitatea creierului ne dă tot ceea ce conferă valoare vieții" ; știința însăși impune prin valori morale (p, 6, 10).

Dincolo de latura de specialitate, semnificativ legată de „mașinăria neurală a creierului", J. C. Eccles dezvoltă cîteva teze teoretice, toate subordonate unei încercări de înțelegere modernă a esenței științei și valorii ei formative.

În principal, se pleacă de la teza că „luăm parte la procesul de evoluție a vieții", dezvoltarea sistemului nervos constituind „cea mai minunată temă a istoriei evoluției" (p. 114, 115). Numai în acest context, știința poate să înțeleagă și libertatea și creativitatea umană. Căci în știință, aceasta, ca și responsabilitatea, constituie teme de cea mai mare importanță. „Voi defini știința — scrie autorul — ca încercarea sistematică de a înțelege și a conceptualiza lumea naturală. Aceasta înseamnă a pătrunde adînc, nu doar la suprafață, în lumea naturii și a-și elabora o modalitate rațională de expresie prin limbă și simboluri matematice, care corespund măreției și frumuseții desfășurării ce se petrece dincolo de toate fenomenele naturale. Acesta este scopul științei. Dimensiunea ei prinde nu numai lumea externă, ci ne cuprinde pe noi înșine" (p. 178).

Asociindu-se punctului de vedere al lui K. R. Popper, autorul precizează mai întîi că : „ceea ce facem în știință constă în principal în faptul că avem idei și presentimente ce duc cu mult dincolo de ceea ce ne este cunoscut deja ca rezultat al cercetărilor experimentale" (p. 197). Este vorba de „conceptul celor trei lumi" al lui Popper, elaborat oarecum ca o replică „la postulatul celor « două lumi » al lui Descartes, adică la dualism". În raport cu ceea ce elaborase Popper, autorul aduce „cîteva schimbări", cerute de noile cunoștințe ale neurofiziologiei : *lumea 1°*, este lumea „obiectelor și stărilor fizice" (materia anorganică și energia cosmosului ; structura și acțiunea creierului uman ; substratul material al creativității umane, adică unelte, mașini, cărți, opere de artă) ; *lumea 2°*, lumea „stărilor de conștiință" (cunoașterile subiective ; experiența percepției, gîndirii, emoțiilor amintirilor, fanteziei creatoare ș.a.) ; *lumea 3*, cunoștința în sens obiectiv (desemnare a activităților intelectuale de orice tip și „sisteme teoretice", cu „probleme științifice" și „argumente critice") (p. 227—228).

O asemenea opțiune filosofică pentru „lumea 3" a lui Popper, regîndită în scheme neurofiziologice, mărturisește : (a) nevoia de perspectivă filosofică și (b) angajarea într-o direcție ce ridică dificultăți idealismului „raționalismului critic" (teoria lui Popper). Tocmai de aceea, Eccles precizează : „lumea a treia este în sensul lui Platon lumea formelor și a ideilor ; în fapt însă, ea este complet diferită, întrucît este creată de oameni și nu aparține unei lumi a adevărului etern, ca la Platon" (p. 250).

Dincolo de toate aceste dificultăți, cartea lui Eccles rămîne o pledoarie pentru legătura reflecției asupra științei, pe de o parte cu cercetarea concretă, pe de altă parte cu premise filosofice. Deși discutabile, acestea din urmă sînt subordonate efortului de a înțelege „realitatea" conștiinței în legătură cu evoluția creierului omului, a libertății și creativității acestuia. Este de reținut că, dispunînd de un mai ridicat grad de teoretizare decît lucrările din anii 1977—79 ale lui Eccles, cartea de față își justifică prezența, chiar și cu o anumită întîrziere, în reperele noastre bibliografice.

Al.B.

* * * *Heidegger's Existential Analytic*, Edited by Frederick Elliston, Mouton Publishers : The Hague, Paris, New York, 1979, 273 p.

Întrunind contribuțiile unor exegeți de prestigiu ai operei heideggeriene, lucrarea e structurată logic pe temele de bază ale gîndirii heideggeriene. După o scurtă introducere în care e conturată semnificația generală a gîndirii lui Heidegger în istoria filosofiei, o primă secțiune intitulată **Ființă și timp** include două studii : primul, semnat de T. Kiesel,

Un ghid-prefață pentru cititorii lui „Sein und Zeit", familiarizează pe cititor cu temele majore ale gîndirii filosofului existențialist german : situațiile limită ale morții și ale cotidianului, experiența existențială a „vinei" și a conștiinței, relația lui *Dasein* față de lucruri, față de sine și de „ceilalți" ; cel de-al doilea, semnat de J. Sallis, *Unde începe. de fapt, „Sein und Zeit"?*, arată că numita lucrare heideggeriană demarează, în sens literar, cu cunoscutul citat din *Sofistul* lui Platon, autorul studiului oprindu-se asupra structurii „întrebării" referitoare la Ființă și la „perplexitatea" lui Heidegger în legătură cu „căderea în uitare" a problemei Ființei, schițînd în același timp ontologia fundamentală a acestei lucrări, semnificațiile principale ale conceptului de *Dasein*.

Cea de a doua secțiune, dedicată **fenomenologiei,** se deschide cu studiul lui J. C. Morrison : *Husserl și Heidegger ; răscruce de drumuri*, în care autorul reliefează cîteva din deosebirile mai esențiale dintre cei doi gînditori. Astfel, este descoperită un fel de „identitate în diferență" între Husserl și Heidegger. Ambii se ocupă de probleme ale istoriei filosofiei dar, în timp ce primul caută un *telos* al acesteia, ultimul urmărește distrugerea ei. Dacă Husserl vorbea (în lucrarea sa *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*) de o criză a științei, culturii și chiar a filosofiei, Heidegger o reliefează pe cea a ontologiei, prin cunoscuta „uitare" a problemei Ființei. Dar, la ambii gînditori, se resimte acel efort comun de a „localiza" sursa acestei crize ca o pierdere a semnificației, cu deosebirea că, în timp ce Husserl căuta soluția ei în analizele intenționale ale unei subiectivități transcendentale, Heidegger o vedea în analizele existențiale ale lui *Dasein*. În fine, dacă Husserl milita pentru o reînnoire a tradiției filosofice printr-o mai mare rigoare științifică a acesteia, Heidegger cerea abandonarea ei și a gîndirii științifice, ambele fiind de domeniul metafizicii. Cel de al doilea studiu, care aparține editorului lucrării, este intitulat : *Fenomenologia heideggeriană a existenței sociale*. Aici F. Elliston pune în lumină semnificațiile co-ființării lui Dasein cu „lucrurile", cu ceilalți, subliniind cunoscuta teză heideggeriană că, „ceilalți" se întîlnesc, primordial, și „cel mai adesea", în viața cotidiană, ca dimensiuni ale unor lucruri aflate *la-îndemînă (Zuhandenheit)*. Din această perspectivă ei nu sînt existențe diferînd de lucruri și instrumente ; indistincție care se accentuează și se concretizează în Ființa-cu-alții, prin grija față de ei : fie ca solicitudine negativă (dacă se acționează împotriva lor) ; fie ca solicitudine pozitivă (cînd se vine în ajutorul lor) sau, prin indiferență față de ei.

O a treia secțiune este dedicată rolului **semnificației** în opera heideggeriană, secțiune care conține și ea două studii. Primul, *Semnificație și existență*, aparținînd lui G. J. Stack, operează cu anumite distincții ale conceptului de semnificație : la Husserl *(Sinn)* este corelată cu activitățile intenționale ale conștientului, iar la Heidegger cu actele „proiective" ale comprehensiunii. În același timp, autorul face deosebire între semnificația *existențială* și cea *hermeneutică*, subliniind funcționalitatea ultimei, în critica teoriei adevărului înțeles drept corespondență, la Heidegger. Celălalt studiu : *Dasein și ambiguitatea existențială*, este semnat de H. J. Silverman. Reținem faptul că, după autor, la Heidegger pot fi distinse mai multe accepții ale conceptului de „ambiguitate". Prima este una *ontologică* (a fi uman înseamnă o mulțime de lucruri, fără a se putea defini, totuși, umanul, în mod adecvat, prin nici unul din acestea) ; a doua este una *epistemologică* (semnificația fiind generată de actele interpretative ale experienței, în care determinarea oricărei semnificații este o selecție care lasă, în mod necesar, indeterminate altele). Cea de a treia accepție este *temporalitatea*, legată de fluxul mereu schimbător al activității umane.

O altă secțiune este dedicată **eului** în gîndirea lui Heidegger. Primul articol, cel al lui W. Biemel *(Conceptul de Dasein la Heidegger)*, dezbate acest concept cheie al filosofiei heideggeriene sub diferitele lui ipostaze, de-a lungul scrierilor sale. Un alt studiu inclus aici este cel al lui J. J. Kockelmans : *Heidegger despre eu și concepția kantiană despre ego*, în care autorul, plecînd de la interpretarea heideggeriană a conceptului de „ego" la Kant, se referă la eul autentic și neautentic la Heidegger, la raportul transcendență-temporalitate în concepția filosofului existențialist german.

Secțiunea următoare este consacrată limbajului și are un prim studiu semnat de Elisabeth F. Hirsch : *Problema discursului în Sein und Zeit*. Aici se analizează rolul discursului, al vorbirii *(Rede)* în primele lucrări heideggeriene, precizîndu-se că la Heidegger vorbirea este o „relație dinamică" între activitatea umană și lumea în care este prezentă, faptul că, în ipostaza lui neautentică discursul relevă lucrurile așa cum nu sînt ele, în timp ce discursul autentic le dezvăluie așa cum sînt, ca atare. Prima ipostază, specifică comunicării interpersonale, în care individul este dominat de ceilalți, discursul devine o *vorbărie (Gerede)* asupra vorbelor care au traversat timpul. Discursul autentic, în schimb, se relevă prin tăcere și conștiința faptului că oamenii sînt ființe finite și muritoare. Cel de al doilea studiu dedicat acestei probleme, *Semnificația cuvîntului „Ființă". Prezență și absență*, aparține lui G. Nicholson și se cen-

trează în jurul următoarelor probleme : *limbajul (Sprache)*, în *Sein und Zeit*, conceptul de „prezență".

Secțiunea următoare este consacrată problemei **adevărului**. Studiul lui J. Beaufret, *Martin Heidegger și problema adevărului*, pune în lumină sensul poetic al conceptului, insistîndu-se asupra faptului că adevărul ca revelație are semnificații de mai mare rezonanță în comparație cu conceptul de adevăr, luat ca adecvare sau corespondență. O altă subliniere făcută în studiu se referă la faptul că pentru filosoful german adevărul nu este atît o propoziție cît existența însăși, un mod definitoriu, distinctiv al Ființei. Celălalt studiu, *Teoria adevărului la Heidegger*, aparținînd lui H. Pietersma, conchide că Heidegger aderă la concepția husserliană asupra adevărului ca verificare, nu însă și la cea a corespondenței dintre judecăți și obiecte. La filosoful german el devine o experiență a prezenței plenare a obiectului asupra căruia operează aceste judecăți. În opinia autorului, demersul heideggerian nu pare a constitui, neapărat, o noutate, în comparație cu teoriile pragmatiste sau idealiste asupra adevărului ca o corespondență. Nuanța care se degajă, însă, din textul heideggerian rezidă în aceea că, nerespingînd total teoria corespondenței, Heidegger urmărește, în fond, să submineze statutul ei redutabil, la prima vedere.

Ultima secțiune este rezervată problemei **autenticității** și conține și ea două studii. Primul, sub semnătura lui M. Gelven, *Autenticitate și vină*, insistă mai ales asupra ultimului concept ca fiind unul din polii dihotomiei : „existență autentică-existență neautentică". Autorul citește în conceptul heideggerian al „vinei" drept un răspuns la nihilism, comparînd situația cu epistemologia carteziană (un răspuns față de scepticism), cu imperativul categoric kantian (un răspuns la relativismul moral). Sensul nihilismului heideggerian este conturat în jurul ideii că existența nu are nici o semnificație sau, mai precis, că nu se poate apela la nici o modalitate rațională de a descoperi atare semnificație. Pe urmă, „vina" nu este doar un fapt psihologic, ci o condiție ontologică a existenței umane ; nu este atît o parte integrantă a autenticității cît o face posibilă. În ultimul studiu : *Moartea și interpretarea*, D. F. Krell examinează cel de al doilea aspect al autenticității : moartea. Analizînd unele texte ale lui Heidegger din ultima perioadă a evoluției sale, se remarcă faptul că *Dasein* se dezvăluie sieși prin această confruntare existențială cu moartea, ea fiind intim corelată cu adevărul existenței umane. Căci, se atrage atenția, la Heidegger, a trăi și a gîndi în anxietate, echivalează cu a te abandona cursului morții, ca o trăire interioară, proprie și de neînlocuit pentru fiecare existent uman.

Culegerea de studii conține o amplă bibliografie asupra lui Heidegger, în mare parte americană, completînd, astfel, pînă în 1979, unele bibliografii deja existente (vezi, Hans-Martin Sass : *Materialen zur Heidegger-Bibliographie, 1917—1972* și F. H. Lapointe : *Martin Heidegger : A Bibliographic Essay, 1973—1978*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung", nr. 4, 1980, p. 625—656), constituind astfel, și din acest punct de vedere, un ghid prețios în exegeza heideggeriană.

N.I.M.

Enrico Garulli, *Heidegger e la storia della ontologia*, *Studi filosofici*, Argalia Editore, Urbino, 1978, 250 p.

Cunoscutul exeget italian al lui Heidegger nu este la prima sa carte asupra gînditorului german. În 1974 îi apăruse opusculul *Heidegger*, analiză metodică a temelor heideggeriene.

Primul capitol al noii lucrări *(Ur-Heidegger : problematica istorică și repetarea problemei istoriei filosofiei)* este subdivizat în cinci direcții tematice : orizontul istorico-problematic al formării de tinerețe a lui Heidegger ; metafizică și logică ; insatisfacție pentru soluția kantiană. Fondarea psihologică și fondarea autonomă a logicii. Adevăr temporal și adevăr abstract. Aristotel, Kant, Brentano ; natura judecății : conflict între psihologie și logică ; timpul în științele naturale și în științele istorice ; doctrina categoriei și doctrina semnificatului. Ultimei direcții tematice îi sînt consacrate următoarele probleme : unitate și multiplicitate ; de la numărarea abstractă la realitatea determinată ; adevărul și obiectul cunoașterii în judecata de valoare ; logica formală și logica logicii ca căutare a unei noi categorii ; natura limbajului : gramatica logică și gramatica speculativă ; tărîmul logicului și tărîmul gramaticii. Spiritul vital ca spirit istoric.

Capitolul următor *(Ontologie fenomenologică și ontologie hermeneutică în perspectiva lucrării :* **Sein un Zeit**) se referă la : metafizică

și *Dasein*; abandonarea ontologiei realiste; *Dasein* și istoricitate; modalitate speculativă și modalitate istorică în „problema sensului Ființei"; ontologia fundamentală: timp și ființă; fenomenologia și ontologia în fața metafizicii clasice.

Capitolul al treilea analizează timpul în istoria filosofiei, de la „physis"-ul antichității grecești la Nietzsche. Autorul urmărește analizele heideggeriene asupra lui Aristotel, a logosului heraclitean ș.a.

Ultimul capitol al lucrării *(Sacru, temporalitate, artă ca modalități ale Ființei)* este rezervat următoarelor probleme: modalitatea ontologică a sacrului; modalitatea ontologică a timpului și a alienării; arta în gîndirea „cotiturii".

Perspectiva bibliografică din încheierea lucrării este structurată astfel: scrierile de tinerețe; *Dasseinsanalyse* și proiectul unei ontologii fundamentale; Heidegger și unele momente ale istoriei filosofiei (Heidegger și lumea greacă, Heidegger și Hegel, Heidegger și Nietzsche, Heidegger și alte momente ale istoriei filosofiei); problema artei în gîndirea heideggeriană; Heidegger și teologia; limbaj și hermeneutică; politică, drept, societate; perspective critice.

N.I.M.

Donald Michie, *Machine Intelligence and Related Topics*, Gordon and Breach Science Publishers, New York, London, Paris, 1982 (XII + 316 p.)

Concepută ca o lucrare *metateoretică* și *filosofică*, scrisă de un specialist în informatică și adresată specialiștilor în informatică, și nu în ultimul rînd filosofilor științei, cartea lui D. Michie, profesor la Universitatea din Edinburg, abordează o serie de probleme de prim interes: Turing și originile computerului; Bayes, Turing și logica coroborării; Cercetarea euristică; Șahul cu computerul; Creșterea inteligenței prin mașină; Moartea hîrtiei; Iscusit sau inteligent?; Viața cu mașinile inteligente: A înțelege mașina; Interdependența umană; Aspecte sociale ale inteligenței artificiale; etc.

În cele ce urmează, vom căuta să evidențiem cîteva reflecții ale autorului cu privire la o serie de probleme de certă rezonanță logico-epistemică.

1. „Este un fapt curent — consideră autorul — a vorbi despre revoluția făcută de computere ca fiind a doua revoluție industrială"; dacă pînă acum se vorbea de mecanizarea aspectelor fizice ale muncii omenești, în cazul de față vedem „începutul mecanizării puterii creierului" (p. 150). Interacțiunea dintre mașină și mediul înconjurător poate fi descrisă ca un joc împotriva Naturii: mașina — dotată cu o strategie — prin mișcările sale (acțiuni) exercită un rol transformator asupra lumii. „A echipa mașina cu strategii pentru un asemenea «joc» este domeniul de acțiune a inteligenței mașinii" (p. 151).

2. Ce trebuie să înțelegem, de fapt, prin inteligența mașinii sau prin mașina inteligentă? „Sarcinile simple pe care le îndeplinim de mii de ori pe zi fără să ne gîndim — — arată D. Michie — sînt de fapt de o adîncă dificultate intrinsecă. Analiza logică a acestor sarcini poate fi rapid folosită la proiectarea unui robot inteligent primitiv" (p. 161). De aici, spre complicarea mașinii ce modelează scheme umane de acțiune nu mai este decît o problemă de timp. Se ridică însă întrebarea: Poate întrece computerul creierul uman? Este cert că un computer poate fi superior ca viteză și precizie în operațiile aritmetice sau într-o multitudine de operații rutiniere. Obstacolele în calea progresului cercetării inteligenței mașinii constau mai degrabă în găsirea structurilor logico-matematice și de teorie a programării. Marea întrebare care rămîne deschisă este dacă putem reduce operațiile complexe ale minții omenești la operații simple? Dacă răspunsul ar fi pozitiv, atunci se deschid perspective revoluționare în tehnica computerelor. Logica și filosofia nu au dat încă un răspuns cert; poate este un avantaj pentru noi.

3. „Într-un anume sens — consideră autorul — putem descrie studiul inteligenței mașinii ca fiind aplicarea filosofiei la tehnologie... Cel ce se ocupă cu inteligența mașinii este un fel de «inginer al cunoașterii» care are nevoie de găsirea căilor de reprezentare simbolică a ceea ce sistemul său de calcul ar trebui să «știe» și să îl echipeze astfel încît să îndeplinească sarcini inteligente pe care acesta le are în vedere" (p. 221). De aceea, „descoperirea unor principii mai bune de proiectare pentru sisteme de programare" „apte să învețe" este scopul major al cercetărilor din domeniul inteligenței mașinii (p. 222).

4. Ce ne rezervă viitorul? Ne jucăm oare cu focul? Vom împînzi planeta cu „animale" inteligente, posibil ostile? D. Michie este realist și ferm: „... mă îndoiesc că va putea exista vreodată intenția umană de a implementa mașinii echivalentul unei abilități intelectuale multilaterale". Ceea ce interesează nu este un *potențial nediferențiat*, ci *abilitatea specialistului* (p. 226).

5. Dezvoltarea sistemelor cu auto-programare care etalează un oarecare grad de „inteligență" promite, în ultimă analiză, transformarea întregii noastre vieți economice și culturale. „Dezvoltarea sistemelor contemporane de programare pe direcția «învățării» și a «rezolvării de probleme» reprezintă o uzurpare deliberată a funcțiilor intelectului uman (p. 230). În cadrul cercetărilor actuale cu privire la inteligența mașinii, tehnicile de calcul sînt folosite la investigarea problemelor ce țin nu de științele naturii ci de filosofie. Căutarea definițiilor formale (și deci mecanizabile) ale fenomenelor gîndirii și cunoașterii spre a furniza soluții tehnologice este irelevantă: specializarea actuală de care ține mai logic inteligența mașinii este prea îndepărtată de știința practică ca să poată facilita o acceptare generală" (p. 231).

6. „Deocamdată — constată autorul — computerele «știu» foarte puțin. Ele au un mic repertoriu de abilități rapide, dar sînt incapabile de a realiza rezolvări de probleme de o manieră similară omului. Avantajul uman provine din abilitatea omului de a compila și menține în capul său largi corpuri de cunoaștere organizată sistematic cu privire la arii problematice specifice" (p. 252). Problema socială este însă alta: vom fi, oare, în măsură să concepem un sistem de calcul care să fie capabil multilateral, inclusiv de auto-învățare, similar cu ființa umană? Problema, consideră autorul, nu este atît de natură tehnologică, cît motivațională. După opinia lui D. Michie, oamenii nu vor avea nevoie vreodată de așa ceva. Avantajele computerului sînt viabile numai în domenii specializate, rutiniere.

Ideea fundamentală, filosofică și metodologică, răzbate din majoritatea paginilor cărții și poate fi formulată astfel: opunerea lui *homo sapiens* unui ipotetic *homo „electronicus"* este o *falsă problemă*.

Alexandru-Viorel Mureșan

BIBLIOTECA „ASTRA"

NECROLOG

Prof. dr. GEORGE TOMUȚA

La 15 aprilie 1983 a încetat fulgerător din viață, în plină putere de muncă, prof. univ. dr. George Tomuța de la Catedra de socialism științific a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca.

Născut la 13 ianuarie 1930 în localitatea Rodna, județul Bistrița-Năsăud, într-o familie de muncitori, a urmat cursurile Liceului „George Coșbuc" din orașul Năsăud și apoi cursurile Facultății de filologie din Cluj-Napoca, pe care le-a absolvit în 1954. După absolvire a fost repartizat ca asistent la Catedra de socialism științific a Universității clujene.

Spirit dotat, dominat de o necontenită sete de cunoaștere, pasionat și perseverent, a reușit să urce toate treptele afirmării universitare, ocupînd din 1978 funcția de profesor universitar titular.

A fost un eminent dascăl și pedagog, stimat și prețuit deopotrivă de studenți și cadre didactice, spirit activ, dotat cu excepționale calități de organizare. Între anii 1976—1981 a îndeplinit funcția de decan al Facultății de istorie-filosofie.

Cercetător de talent, profund, profesorul George Tomuța s-a preocupat de investigarea aspectelor esențiale ale fenomenului politic contemporan. Mărturie în acest sens stau cele peste 80 de studii, referate și comunicări, precum și prelegerile sale de o înaltă ținută academică. A fost coautor și colaborator al mai multor volume editate, dintre care amintim : *Presa comunistă și muncitorească din România 1921—1924*, *Națiune și suveranitate*. *Independență*, *Dicționarul politic* ș.a. De asemenea a colaborat la elaborarea manualului de socialism științific.

În cei 30 de ani de activitate la catedră a îndeplinit, cu exigență și răspundere, numeroase sarcini politico-obștești : secretar U.T.C. pe Universitate, secretar al Comitetului P.C.R. de la Institutul pedagogic, redactor responsabil pentru seria „Philosophia" a revistei „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", președintele Clubului sportiv „Universitatea" etc. În toate aceste activități a manifestat pasiune și exigență, a fost o pildă de înalt simț al datoriei, de conștiinciozitate și disciplină interioară, de putere de muncă, dăruire, onestitate și omenie.

Conștiință angajată plenar, dascăl de vocație, excepțional om și coleg, profesorul George Tomuța a întrupat prin faptele și viața sa, în mod exemplar, ideile de datorie și responsabilitate, de viață călăuzită de un nobil ideal.

Catedra de socialism științific
a Universității „Babeș-Bolyai"
din Cluj-Napoca

Rev. filos,. XXX, 6, p. 579—580, București, 1983

Prof. dr. NICOLAE NOVAC

La 4 mai 1983 a intrat în nefiinţă prof. dr. Nicolae Novac, şeful catedrei de filosofie şi socialism ştiinţific a Universităţii din Craiova, personalitate de seamă a învăţământului nostru superior din ultimele decenii. Răpus de o boală neiertătoare în plină putere de muncă, Nicolae Novac a fost un model pilduitor de demnitate civică, morală şi profesională.

S-a născut la 12 nov. 1928 în localitatea Ciuperceni, din jud. Gorj. După absolvirea, în anul 1952, a facultăţii de filosofie, la Universitatea din Cluj şi Bucureşti, s-a consacrat activităţii didactice, pe care a onorat-o strălucit timp de trei decenii, mai întîi la Satu Mare, apoi la Baia Mare şi la Craiova, unde a predat cursuri de socialism ştiinţific şi filosofie. Afirmîndu-se în egală măsură ca pedagog, om politic şi cercetător ştiinţific, Nicolae Novac a slujit neobosit şi cu devotament rosturile multiple ale învăţămîntului nostru superior, a contribuit la integrarea eficientă în viaţa socială a instituţiilor de cultură. Totodată, cîmpul vast al cercetării şi elaborării de lucrări ştiinţifice nu i-a fost defel un domeniu străin. Nu sînt puţine studiile şi articolele pe teme social-politice sau culturale pe care le-a semnat — singur sau în colaborare (vezi „Analele Universităţii din Craiova, Seria Filosofie, sociologie, istorie", 1976, 1979, sau în alte publicaţii cu profil didactic), nici participările cu comunicări şi referate la sesiuni ştiinţifice şi simpozioane (numărul lor s-ar ridica la o sută), nici intervenţiile publicistice (circa 50 de titluri) în presa culturală curentă pe cele mai variate teme şi probleme. Un număr de materiale (articole şi studii) i-au rămas încă în dosarele manuscrise.

Cu dispariţia prematură şi neaşteptată din viaţă a prof. dr. Nicolae Novac, învăţămîntul superior românesc şi ideologia noastră militantă au pierdut un exponent de aleasă ţinută morală şi de înaltă conştiinţă profesională.

Catedra de filosofie şi socialism ştiinţific a Universităţii din Craiova

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOSOFIE

TOMUL XXX 1983

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ

	Nr.	Pag.
BAZAC ANA, Responsabilitatea în faţa exigenţelor politice actuale	5	397
BERAR PETRU, Contradicţiile contemporane ale creştinismului social	2	137
EPURE GH., Probleme ale dialecticii dezvoltării sociale	2	106
FLOREA GEORGETA, Orientări şi tendinţe social-politice în principalele religii ale lumii contemporane	1	76
GHEORGHE ELENA, Om — cultură — societate	2	101
KERNBACH VICTOR, Un impact între religie şi explorarea spaţială?	2	164
LÖRINCZ LADISLAU, Naţiunea şi socialismul	4	299
MATEI DUMITRU, Omagiu spiritului revoluţionar	1	5
NICOLAE IONEL, O glorioasă aniversare : făurirea statului naţional unitar român	6	495
RUS VASILE, Orientări şi perspective clare	1	8
VLAD CONSTANTIN, BOTEZATU DOINA, Participare, conştiinţă, valori	3	193
VOICULESCU ELENA, Teoria socială şi realitatea africană	5	408

ETICĂ, UMANISM, TEORIA CULTURII

BELLU NICULAE, Locul dimensiunii etice în ontologia lui Lukács	5	402
* * * Cicero despre îndatoriri	1	59
COBIANU ELENA, Implicaţii practice ale argumentării morale	6	509
DĂNIŞOR GHEORGHE, Filosofia ca etică	2	111
FRĂŢILĂ ION, Valoarea ca problemă teoretică	2	121
GEORGESCU FLORIN, Revoluţia ştiinţifico-tehnică şi religia contemporană	6	566
GHIŢĂ SIMION, Filosofie şi religie în orizontul culturii	2	133
GULICIUC EMILIA, Antitautologiile cotidianului sau aparenţa aparenţelor	6	512
GULICIUC VIOREL, Introducere la problema radicalităţii	6	514
IOSEP IOAN, Implicaţii şi coordonate etice	3	199
MUREŞAN VALENTIN, Conceptul praxiologic de valoare	2	127
PODGOREANU TRAIAN, Judecăţile de existenţă în orizontul valorilor	2	114
POPESCU VASILE, Morala socialistă şi valoarea omului	4	293
VIERU SORIN, Ideografia fregeană în perspectivă culturală	6	518
ZAMFIR ELENA, Filosofia şi ştiinţa în elaborarea unui model asupra esenţei umane	6	503

ESTETICĂ

LUPESCU FLORIN, Filosofie, realitate şi poezie	1	15
* * * P. P. Negulescu şi „odiseea cugetării filosofice"	2	145

GNOSEOLOGIE, FILOSOFIA ŞTIINŢEI, LOGICĂ

DIMA TEODOR, Despre „convenţie" şi „comoditate" în epistemlologia contemporană	5	435
GHEORGHE ALEXANDRU, Particularităţi şi exigenţe logico-epistemologice ale discursului în ştiinţele tehnice	5	453
GRÜNBERG LUDWIG, Dialectica naturii şi natura dialecticii : de la „dialectica-monolog" la „dialectica-dialog"	4	349

	Nr.	Pag.
ILIESCU ADRIAN-PAUL, Surse ale interesului pentru limbaj în filosofia contemporană	6	523
IOAN PETRU, Logica contradicţională — limitele şi semnificaţia unui program reformator	4	341
IOAN PETRU, Trei probleme legate de gruparea şi omologarea paradoxurilor autoreferinţei	5	414
MIROIU ADRIAN, Empirismul pragmatic — sau despre exigenţele empirismului contemporan	5	427
POPA CORNEL, Sisteme teleologice şi deontice temporale cu agenţi	5	422
ZAHARIA D. N., Natura funcţională a obstacolelor epistemologice	5	444
DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEŞTI		
BOBOC ALEXANDRU, Tradiţie şi moştenire în valorificarea gîndirii filosofice româneşti	4	328
CAZAN GHEORGHE AL., Umanism şi raţionalism în opera lui Neagoe Basarab	4	310
CIZEK EUGEN, Despre filosofia istoriei în opera lui Vasile Pârvan	1	18
GOGONEAŢĂ NICOLAE, Începuturile filosofiei româneşti şi reflexul lor în actualitate	4	304
GOIAN ION, Etno-filosofie şi protofilosofie : pentru o abordare interdisciplinară a istoriei filosofiei româneşti	4	317
PÂRVU ILIE, Aspecte metodologice ale cercetărilor istorico-filosofice	4	327
* * * Rădulescu-Motru C. : Cîteva date autobiografice	4	356
* * * Schimb de scrisori între C. Rădulescu-Motru şi Eugeniu Sperantia (Pagini inedite)	1	48
STUDII DE ISTORIA FILOSOFIEI UNIVERSALE		
BANU ION, Socrate : argument în favoarea unei colecţii de „texte"	6	531
BOTIŞ GHEORGHE, Filosofie, libertate şi emancipare umană în concepţia tînărului Marx	3	214
CHEŢAN OCTAVIAN, Unele probleme de terminologie	3	231
DĂNIŞOR GHEORGHE, Ethos marxist	3	218
HUREZEANU DAMIAN, Volumul 34 al Operelor lui Marx şi Engels în limba română	3	223
ISTVÁN KIRÁLY, Teme lukácsiene în „Istorie şi conştiinţă de clasă"	1	40
MARGA ANDREI, „Hermeneutica filosofică" şi reabilitarea „filosofiei practice"	1	24
MARGA ANDREI, Jaspers *versus* Heidegger	6	550
MARGA ANDREI, „Perspectivismul" lui Ortega y Gasset	4	333
MILCA MIHAI, Praxis şi istorie în concepţia lui Antonio Labriola	1	32
PÂNZARU PETRU Marx — vitalitatea metodei	3	210
VLĂDUŢESCU GH., Despre sistemul aristotelic al categoriilor	6	543
CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME		
* * * Din însemnările lui Giacomo Leopardi despre adevăr şi cunoaştere	5	469
* * * Din *PANCIATANTRA* sau despre înţelepciunea în purtare	6	554
* * * Fragmentarium hegelian	5	464
* * * Marx K. şi libertatea presei ca realizare a libertăţii umane	3	239
* * * C. Rădulescu-Motru despre cultură şi destinul creator al omului	4	356
OPINII DESPRE CĂRŢI		
DELIU DAN, De la antropologie la axiologie (Lucian Culda, *Omul, valorile şi axiologia*, Bucureşti 1982)	3	264
DUR ION, Hermeneutica unei sinteze filosofice (Tudor Cătineanu, *Structura unei sinteze filosofice. Vol. I*, Cluj-Napoca, 1981)	1	72
DUR ION, Încercare în protofilosofia românească (Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia legendelor cosmogonice româneşti*, Bucureşti, 1982)	2	153
ILIESCU ADRIAN-PAUL, Relevanţa filosofică a teoriei ştiinţei (* * * *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*, Bucureşti, 1982)	5	458

	Nr.	Pag.
MILCA MIHAI, Antonio Gramsci şi marxismul secolului al XX-lea (Radu Florian, *Antonio Gramsci, un marxist contemporan*, Bucureşti, 1982) . .	3	252
MORARU ION, O viziune sistemică în abordarea personalităţii morale (Ion Grigoraş, *Personalitatea morală*, Bucureşti, 1982)	3	262
OPRESCU DAN, Universul ideilor ca principal teren al construcţiei filosofice (Ludwig Grünberg, *Opţiuni filosofice contemporane*, Bucureşti, 1981)	1	63
PÂRVU ILIE, De la filosofia naturii la dialectica naturii : dimensiunile filosofice ale ştiinţei moderne (Simion Ghiţă, *Orizonturi filosofice în evoluţia ştiinţei moderne*, Bucureşti, 1982)	3	255
PÂRVU ILIE, Filosofia matematicii şi cercetările fundaţionale (Marin Ţurlea, *Filosofia şi fundamentele matematicii*, Bucureşti, 1982)	2	150
PÂRVU ILIE, Opţiuni şi orientări în filosofia contemporană (Ludwig Grünberg, *Opţiuni filosofice contemporane*, Bucureşti, 1981)	1	66
POPESCU VASILE, Noţiunea de personalitate morală (Ion Grigoraş, *Personalitatea morală*, Bucureşti, 1982)	3	259
ROŞCA ION, În jurul semnificaţiei hegelianismului (* * * *Teme hegeliene. Studii*, Cluj-Napoca, 1982)	6	559
SĂHLEANU VICTOR, Semnificaţia multiplă a unor restituiri (Jozsef Spielmann, *Restituiri istorico-medicale*, Bucureşti, 1980)	6	562
VAIDA PETRU, Scrieri inedite ale lui Nicolae Milescu Spătarul (Nicolae Milescu, *Aritmologhia, Etica şi originalele lor latine*, Bucureşti, 1982)	2	156
VELEA DUMITRU, Kant supus unei lecturi „dramatice" (Immanuel Kant, *Despre bine şi frumos*, Bucureşti, 1981)	2	160

REPERE BIBLIOGRAFICE

* * * *Adevăruri despre adevăr*. Coordonator : Petre Botezatu, Iaşi, 1981 (Rodica Leiţoiu)	1	81
* * * *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, Albany, 1981 (D.S.) . . .	4	375
COTTIER G.M.-M., *L'ateismo del giovane Marx. Le origini hegeliene*, Milano, 1981 (N. I. Mariş)	6	570
DRUŢĂ FLORIN, *Marxism şi freudo-marxism*, Bucureşti, 1982 (Dana Victoria Savu)	2	168
ECCLES JOHN C., *Wahrheit und Wirklichkeit. Mensch und Wissenschaft*, Berlin—Heidelberg—New York, 1975 (Al. Boboc)	6	570
ELIADE POMPILIU, *Influenţa franceză asupra spiritului public în România. Originile*, Bucureşti, 1982 (Ion Goian)	2	174
ESCARPIT ROBERTO, *Théorie de l'information politique*, Paris, 1981 (Ion Olteanu)	3	275
FERRAROTTI FRANCO, *Max Weber and the destiny of reason* („International Journal of Sociology", Spring, 1982) (Cătălin Mamali)	1	88
* * * *Filosofia culturii. Contribuţii româneşti*, în „Roumanian Review", nr. 4—5/1983 (El. Gh.)	5	477
* * * *Filosofia contemporană. Probleme, teorii şi curente*, Bucureşti, 1981 (I.G.)	5	479
FLORIAN R. ALEXANDRU, *Procesul integrării sociale*, Bucureşti, 1983 (Mihai Milca)	6	570
GAIDENKO P. P., Evoluţia poniatia nauki. Stanovlenie i razvitie pervih naucinih programm, Moskva, 1980 (N. I. Mariş)	6	570
GARULLI ENRICO, *Heidegger e storia della ontologia. Studi filosofici*, Urbino, 1978 (N.I.M.)	4	384
* * * *Heidegger's Existential Analytic*, The Hague, Paris, New York, 1979 (N. I. Mariş)	6	570
IULINA N. S., *Problema metafiziki v americanskoi filosofii XX veka. Kriticeskii ocerk empiriko-pozitivstkih tecenii*, Moskva, 1978 (N.I.M.)	4	383
IVAŞCU GEORGE, *Profil de epocă*, Bucureşti, 1981 (Al. Tănase)	2	174
JOJA ATHANASE, *Cunoaştere şi acţiune*, Bucureşti, 1982 (Ion Stroie) . . .	3	271
KEMPSON M. RUTH, *Semantic Theory*, London, 1980 (Alexandru-Viorel Mureşan)	3	278
KUHN S. THOMAS, *Tensiunea esenţială. Studii despre tradiţie şi schimbare în ştiinţă*, Bucureşti, 1982 (Dan Deliu)	5	481
KUKLICK B., *The Rise of American Philosophy*, Yale University Press, 1979 (N. I. Mariş)	2	181

LAUER QUENTIN S. J., *Hegel's Concept of God*, Albany, 1982 (Petru Berar) 4 380
LEKTROSKI V. A., *Subiekt, obiekt, poznanie*, Moskva, 1980 (D.S.) 5 479
MAIORESCU TITU, *Scrieri din tinereţe (1858—1862)*, Cluj-Napoca, 1981 (Grigore Traian Pop) 3 268
MICHIE DONALD, *Machine Intelligence and Related Topics*, New York, London, Paris, 1982 (Alexandru-Viorel Mureşan) 6 570
* * * *Neoplatonism and Indian Thought*, Albany, 1982, (Radu Bercea) . . . 2 178
NOZICK ROBERT, *Philosophical Explanations*, Cambridge, 1981 (N. I. Mariş) 3 280
PANDREA PETRE, *Atitudini şi controverse*, Bucureşti, 1981 (Gh. Socol) . . 4 369
PÂRVAN VASILE, *Scrieri*, Bucureşti, 1981 (Victor Isac) 2 170
* * * *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti. Vol. 1—3, Dalle origini all'ottocento; vol. 4—6, Il pensiero contemporaneo*, Brescia, 1975—1980 (N. I. Mariş) 2 178
REISS J. TIMOTHY, *The Discourse of Modernism*, Cornell, 1981 (Nina Ivanciu) 4 378
* * * *Revista de referate în filosofie. Seria: Literatură străină*. B.C.U., Bucureşti, 1982 (Al. B.) 4 373
ROZSAHEGYI EDIT, *Elmélet és filozofia (Teorie şi filozofie)*, Budapest, 1981 (Elena Gheorghe) 1 85
SCHAFF ADAM, *Istorie şi adevăr*, Bucureşti, 1982 (Gh. Socol) 5 478
SENECA LUCIUS ANNAEUS, *Scrieri filosofice alese*, Bucureşti 1981, (Ion Pană) 3 274
* * * *Socialism ştiinţific. Crestomaţie. Tematică*, Bucureşti, 1983 (Ion Bâtlan) 4 370
* * * *Studii de istorie a filosofiei universale. VII*, Bucureşti, 1982 (Petre Dumitrescu) 3 272
TATARKIEWICZ WLADYSLAW, *Historia filozofii*, Warszawa, 1981 (Virginia Iorga) 4 382
TEMPCZYK MICHAL, *Categories and elementary particle physics*, în „Dialectics and Humanism", nr. 1/1982, (Mihail Radu Solcan) 3 281
USCĂTESCU GEORGE, *Saggi di cultura e filosofia*, Genova, 1981 (N. I. Mariş) 4 373
VOICULESCU MARIN, *Replici*, Bucureşti, 1983 (Constantin Coşman) 4 371
ZAMFIR CĂTĂLIN, *Filosofia istoriei*, Bucureşti, 1981 (Andrei Marga) 1 83
ZAMFIRESCU ELENA, *„Noua stîngă" între contestaţie şi revoluţie*, Bucureşti, 1982 (Victoria Iliescu) 3 267

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

* * * Al IV-lea Congres Internaţional Leibniz-Hanovra, 1983. Tema: Opera şi influenţa lui Leibniz 2 186
B. I., Filosofia şi fizica modernă 2 184
BOTEZ ANGELA, Dialogul filosofie-ştiinţă 4 387
BOTEZ ANGELA, Un seminar al dialogului interdisciplinar: „Filosofie şi ştiinţă" 1 90
D.Fl., Ontologia umană în actualitate 4 387
F.E., Centenarul naşterii lui Vasile Pârvan 1 90
F.E., Istoria şi filosofia ştiinţei (Sesiune de comunicări) 2 184
F.E., Problematica politicului în dezbatere 4 385
F.E., Revoluţiile şi ştiinţa (sesiune ştiinişfică) 3 284
F.E., Sesiunea ştiinţifică anuală a Institutului de filosofie 5 484
F.E., Sesiuni ştiinţifice şi aniversări 4 386
F.E., „Tendinţe în ştiinţele contemporane" 5 487
F.E., Tradiţii ateiste în filosofia românească (Dezbatere) 2 185
* * * Un forum al dialogului filosofic 3 287
S.G., Dezbatere despre valori 2 183
I.A., Simpozionul „Moştenirea filosofică a lui Karl Marx în contextul confruntărilor de idei din lumea contemporană" 3 285
SOLCAN MIHAIL RADU, A 35-a aniversare a instaurării republicii (Simpozion) 2 182
STROIE I., Ştiinţă — creativitate — conştiinţă socialistă 5 486
STROIE ION, Manifestare omagială 3 285
STROIE ION, „Al doilea simpozion de cibernetică generală şi logica rezonanţei" 2 185

NECROLOG

NICOLAE NOVAC 6 579
GEORGE TOMUŢA 6 579

* * * **Privire filosofică asupra raționalității științei.** Coordonator: Angela Botez, 1983, 174 p., 16 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

TRAIAN GÂNJU, **Lumea morală**, 1982, 244 p., 10 lei.

VASILE DEM. ZAMFIRESCU, **Etică și etologie**, 1982, 304 p., 10 lei.

ATHANASE JOJA, **Istoria gîndirii antice**, vol. II (Comentarii aristotelice). Ediție îngrijită de C. Noica și Al. Surdu, 1982, 384 p., 28 lei.

* * * **Logica interogativă și aplicațiile ei.** Selecția textelor, traducerea, studiu introductiv, note și bibliografie de Constantin Grecu, 1982, 334 p., 18,50 lei.

* * * **Logica acțiunii. Studii.** Coordonator: Cornel Popa, 1983, 290 p. 12 lei.

ALEXANDRU BOGZA, **Realismul critic.** Ediție îngrijită de: Al. Tănase și Al. Boboc, 1983, 408 p., 29 lei.

CICERO, **Despre supremul bine și supremul rău.** Trad., studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheorghe Ceaușescu, 1983, 478 p., 32 lei.

GEORG HENRIK von WRIGHT, **Normă și acțiune.** Trad. de Sorin Vieru și D. Stoianovici, 1982, 242 p., 14,50 lei.

RODICA CROITORU, **Judecata între estetic și metafizic. Relația propedeutic-metafizică a *Criticii facultății de judecare* a lui Kant cu sistemul criticilor**, 1982, 140 p. 8,50 lei.

ELENA FLOREA, **Națiunea. Realități și perspective**, 1982, 267 p., 17 lei.

EDITURA UNIVERS

MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă.** Trad. și note: Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

TOMA ROMAN, **Artă și valoare**, 1983, 235 p., 11,50 lei.

HANS ROBERT JAUSS, **Experiența estetică și hermeneutica literară.** Trad. din lb. germană: Andrei Corbea, 1983, 502 p., 25 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU, **Cartea întîlnirilor admirabile**, 1982, 320 p., 12 lei.

MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. I. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

ION BIBERI, **Eseuri literare, filosofice și artistice**, 1982, 317 p., 14 lei.

RADU FLORIAN, **Eppur, si muove!...**, 1983, 345 p., 15 lei.

ION IANOȘI, **Nearta — artă.** Vol. I, 1982, 285 p., 12,50 lei.

EDITURA DACIA

* * * **Teme hegeliene. Studii.** Coordonatori: Andrei Marga și Vasile Muscă. Prefață de Dumitru Ghișe, 1982, 328 p., 20 lei.

TUDOR CĂTINEANU, **Elemente de etică**, vol. I., 1982, 320 p., 16,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

VIRGIL EMILIAN CATARGIU, **Vasile Pârvan — filosof al istoriei**, 1982, 207 p., 10,50 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere**, vol. 8 (*Trilogia cunoașterii*), 1983, 737 p., 42 lei.

* * * **Materia, spațiul, timpul în istoria filosofiei premarxiste.** Ediție îngrijită de Georgeta Tănase. Prefață de Alexandru Tănase. Vol. I și II, 371 p. + 306 p., 1982, 16 lei.

H. H. STAHL, **Eseuri critice. Despre cultura populară românească**, 1983, 339 p., 13 lei.

EDITURA FACLA

TITU POPESCU, **Arta ca trăire și interpretare**, 1982, 174 p., 9,25 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Filosofia contemporană. Marxismul și confruntările de idei în lumea contemporană**, 1982, 315 p., 21,50 lei.

EDITURA ALBATROS

C. I. GULIAN, **Lumea culturii primitive**, 1983, 352 p., 15,50 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Concepția materialist-dialectică, baza ideologică a politicii și activității Partidului Comunist Român**, 1981, 150 p., 8 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Omul și afirmarea personalității sale în societatea socialistă**, 1981, 189 p., 9 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **General și particular, național și internațional în revoluția și construcția socialistă**, 1982, 189 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Dialectica edificării societății socialiste multilateral dezvoltate**, 1982, 237 p., 13 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Forțele motrice ale progresului social în epoca contemporană**, 1982, 237 p., 11,50 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și națiunile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1982, 253 p., 12 lei.

* * * **Contribuții ale președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice**. Coordonatori : Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

G. LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale**. Vol. I. — Stadiul actual al problemei. Prefață de N. Tertulian. Trad. din lb. germană : Vasile Dem. Zamfirescu, Radu Stoichiță, 1982, 431 p., 18 lei.

MIRCEA CRISTEA, **Democrație, disciplină, responsabilitate**, 1983, 86 p., 4,50 lei.

ADAM SCHAFF, **Istorie și adevăr**. Prefață de Al. Boboc. Trad. din lb. germană : Al. Boboc, Ion Mihăilescu, 1982, 372 p., 18 lei.

* * * **Ideea de dialectică în știință și filosofia contemporană**. Coordonatori : Al. Valentin, Stelian Popescu, 1982, 328 p., 19 lei.

MARIN BADEA, PAMFIL NICHIȚELEA, **Filosofia istoriei. Orientări și tendințe contemporane**, 1982, 254 p., 14 lei.

* * * **Problemele globale și viitorul omenirii. Comunicările sesiunii științifice din 19 febr. 1982**, 500 p., 19 lei.

PAUL DOBRESCU, **Tehnocrație și putere politică**, 1983, 264 p., 13 lei.

JURGEN HABERMAS, **Cunoaștere și comunicare**. Ediție îngrijită și prefață de Andrei Marga. Trad. din lb. germană ; Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, 1983, 575 p., 25 lei.

RADU FLORIAN, **Antonio Gramsci — un marxist contemporan**, 1982, 255 p., 13 lei.

VICTOR BOTEZ, **Informație, cunoaștere, acțiune**, 1983, 124 p., 5,50 lei.

NICOLAE ANGHEL, **„Noua dreaptă" și capitalismul contemporan**, 1982, 105 p., 5 lei.

ALFRED KASTLER, **Această stranie materie**. Cu colaborarea lui Philippe Nemo. Prefață de Călin Beșliu. Trad. din lb. franceză de Ligia Ionescu, 1982, 252 p., 12 lei.

* * * **Confruntări în gîndirea politică contemporană**. Coordonator : Ovidiu Trăsnea, 1982 416 p., 23 lei.

IONIȚĂ OLTEANU, **Dialoguri despre viitor**, 1982, 251 p., 13 lei.

* * * **Modul de viață și calitatea vieții**. Coordonatori : I. Rebedeu și Cătălin Zamfir, 1982 350 p., 20 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure"**. Coordonatori : Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, 1982, 278 p., 13,50 lei.

* * * **Teoria cunoașterii științifice**. Coordonatori : Ștefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu, 1982, 475 p., 49 lei.

* * * **Studii de istorie a filosofiei universale**. VII 1982, 178 p., 15 lei.

VASILE FLORESCU, **La rhétorique et la néorhétorique** (Genèse. Évolution. Perspectives), „Les belles lettres", Editura Academiei, Paris, București, 1982, 222 p., 21 lei.

VALTER ROMAN, **Revoluție și globalitate**, 1982, 300 p., 13 lei.

GHEORGHE MIHAI, **Elemente constructive de argumentare juridică**, 1982, 153 p., 13 lei.

REV. FILOS., XXX, 6, P. 491 — 584, BUCUREȘTI, 1983
ISSN 0034 — 8260

I. P. I. c. 1628

43503

Lei 30